Philosophie

Die Prinzipien der formalen Gesetzesethik Kants und der materialen Wertethik Schelers

Beitrag zum Problem des Verhältnisses zwischen Psychologie und Ethik

Dissertation
zur Erlangung der philosophischen Doktorwürde
einer hohen philosophischen Fakultät der
Schlesischen Friedrich-Wilhelms-Universität

Vorgelegt von
Joachim Herrmann

Promotion: 29. September 1928

Breslau 1928

Druck von E. Schelesny in Breslau 1

Gedruckt mit Genehmigung
der philosophischen Fakultät
der Universität Breslau

Berichterstatter: Professor Dr. Kühnemann

Rigorosum: 25. Juli 1928

R. UNIV.
BIBLIOTHEEK
LEIDEN

Meinen lieben Eltern
in Dankbarkeit und Verehrung!

Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/IA41548228_0062

Inhaltsverzeichnis

Einleitung 1

Die Prinzipien der formalen Gesetzesethik Kants

Kants Problemstellung und Methode 6
Das Problem der materialen Willensbestimmung 7
Die Triebfeder der Neigung 8
Das Verhältnis von psychologischen und ethischen Prinzipien 10
Der rein formale Bestimmungsgrund des Willens in einem absoluten Gesetz 11
Das Sittengesetz als Imperativ 12
Der freie Wille 13
Der autonome Wille 15
Der Begriff der Pflicht 16
Das Gefühl der Achtung als metaphysisches Wissen 17
Der Menschheitsgedanke in der absoluten Wertordnung 18

Die Prinzipien der materialen Wertethik Schelers

1. Schelers Einwände gegen den kantischen Formalismus. 21
Schelers Auffassung des kantischen Apriori 21
Die mangelnden psychologischen Grundlagen Kants 24
Die Gleichsetzung von Apriori und Rational 24

2. Die positiven Grundlagen der Wertethik
Die Werte als reine Qualitäten 26
Die Wesensgesetzlichkeiten des Wertreiches 27
Die emotionalen Erkenntnisfunktionen 29
Die ethischen Werte Gut und Böse 32
Das Problem der sittlichen Persönlichkeit 34
Wert und Sollen 37
Gesinnung und Persönlichkeit 38

Die Bedeutung und Würdigung der Schelerschen Wendung zum Willensobjekt.
Die Bedeutung des Schelerschen Wertreiches 41
Der Begriff der sittlichen Persönlichkeit bei Kant und Scheler 45

Schluß 53

Literaturverzeichnis

Bruno Bauch:
Kant. 1917.

Cohen:
Ethik des reinen Willens. 1907.

Kuno Fischer:
Kant. II. Band. 4. Auflage. 1899.

Nikolaus Hartmann:
Ethik. 1926.

Emmanuel Kant:
Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. Reclamausgb.
Kritik der praktischen Vernunft. Reclamausgb.
Religion innerhalb der Grenzen der reinen Vernunft. Reclamausgb.

Eugen Kühnemann:
Die Ethik des deutschen Idealismus. Ztschr. f. Philosophie und philosophische Kritik. 106. 1895.
Kant. Bd. II. 1924.

Waldemar Meurer:
Gegen den Empirismus. Leipzig. 1925.

Max Scheler:
Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. 2. Auflage. 1921.
Beiträge zur Feststellung der Beziehungen zwischen logischen und ethischen Prinzipien. (Diss.)
Phänomenologie und Theorie der Sympathiegefühle und Liebe und Haß.

Einleitung.

Max Scheler hat seinem Werke „Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik" (Halle, 1921) den Untertitel gegeben „Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus." Die Begründung gibt der Verfasser selbst im Vorwort zur zweiten Auflage: „Endlich ist dem Verfasser der dargelegte Grundsatz, daß alle Werte den Personenwerten unterzuordnen sind, auch alle möglichen Sachwerte, ferner alle Werte von unpersönlichen Gemeinschaften und Organisationen so wichtig, daß er im Titel des Buches seine Arbeit auch als neuen Versuch eines Personalismus bezeichnete". Die Ethik soll als Persönlichkeitsethik neu begründet werden. Diese Neubegründung der Ethik besteht in ihrer positiven materialen Grundlegung, die das Hauptziel der Untersuchungen Schelers ist. Das Wollen und Handeln der sittlichen Persönlichkeit erstreckt sich auf ein Reich materialer Wesenheiten, auf die Welt der Werte, die den ethischen Sinngehalt des gegenständlichen Naturseins darstellen und den realen Inhalt für das sittliche Streben des Menschen bilden sollen. Die Idee einer materialen Wertethik soll den leeren, inhaltslosen Formalismus der kantischen Gesetzesethik überwinden und an dessen Stelle treten. Obwohl für Scheler „die Kritik der ethischen Lehren Kants nur ein Nebenziel seiner Arbeit ist",[1]) so ist er doch andererseits überzeugt, daß die strengen Prinzipien der kantischen Gesetzesethik den Neubau einer materialen Wertethik unmöglich machen und vorher zu einer kritischen Auseinandersetzung mit Kant notwendig herausfordern. Scheler übernimmt die schwere Arbeit, an dem festgefügten Bau der kantischen Ethik zu rütteln, dessen starke Säulen er erst stürzen zu müssen glaubt, um Platz zu bekommen für die Fundamente seines Wertreiches. „Andererseits bin ich der Überzeugung, daß dieser Koloß aus Stahl und Bronze (d. i. die Ethik Kants) die Philosophie absperrt auf ihrem Wege zu einer konkreten, einsichtigen und gleichwohl von aller positiven psychologischen und geschichtlichen Erfahrung unabhängigen Lehre von den sittlichen Werten, ihrer Rangordnung und den auf dieser Rangordnung beruhenden Normen; und damit zugleich von jedem auf wahrer Einsicht beruhenden Einbau der sittlichen Werte in das Leben des Menschen. Alle Sicht auf die Fülle der sittlichen Welt und ihrer Qualitäten, alle Überzeugung über sie selbst und ihre Verhältnisse etwas Bindendes ausmachen zu können, ist uns geraubt, solange jene furchtbar erhabene Formel in ihrer Leere für das einzige strenge und einsichtige Ergebnis aller philosophischen Ethik gilt."[2])

Scheler muß erst die Unzulänglichkeit und Ungiltigkeit des kantischen Sittengesetzes, ein letztes ethisches Prinzip zu sein, nachweisen, ehe er den Blick auf den objektiven ethischen Wertgehalt des Seins richten kann. Die wertgegenständlichen und psychologischen Voraussetzungen, von

[1]) Scheler mat. Wertethik S. V.
[2]) Scheler a. a. O. S. 2.

denen er zu seinen ethischen Prinzipien und Gesetzlichkeiten gelangt, sind aber völlig verschieden von den Voraussetzungen, auf denen die Ethik Kants beruht. Seine kritischen Einwände müssen sich daher notwendigerweise auch auf die bedingenden Voraussetzungen Kants erstrecken. Scheler weist selbst „alle sog. immanente Kritik zurück, die nur auf die Folgerichtigkeit der kantischen Aufstellungen Bedacht nähme."[3]) Die Voraussetzung der Schelerschen Ethik ist die Entdeckung eines objektiven Seins materialer Werte, das in den Erkenntnisfunktionen des Emotionalen erfahrbar ist, und somit in der Psyche des handelnden Menschen erlebbar wird. Die einseitige Voraussetzung der kantischen Ethik eines Dualismus von Sinnlichkeit und Verstand soll zu Gunsten einer Ethik des Emotionalen aufgehoben werden, die den Menschen mit dem unermeßlichen Reich der Werte verbindet. Sie soll die Leere und Hohlheit des Formalismus überwinden und den einzelnen realisierbaren Wert an die Stelle des leeren Gesetzes stellen.

„Nur eine endgiltige Aufhebung des alten Vorurteils, der menschliche Geist sei durch den Gegensatz von Vernunft und Sinnlichkeit irgend wie erschöpft, oder es müsse sich alles unter das eine oder andere bringen lassen, macht den Aufbau einer a-priori-materialen Ethik möglich "[4]) Da es Scheler nun nicht bei einer immanenten Kritik Kants bewenden läßt, sondern völlig andere Voraussetzungen, sowohl materialgegenständlicher wie psychologischer Art, an die Stelle jener der Gesetzesethik stellt, setzt Scheler sich selbst in Gegensatz zu seiner ursprünglichen oben zitierten Absicht, eine von aller positiven psychologischen und geschichtlichen Erfahrung unabhängige Lehre von den sittlichen Werten zu begründen.

Hiermit ist gleich das Grundproblem und die Idee vorliegender Abhandlung ausgesprochen: Inwieweit sind ethische Ideen und Prinzipien an Voraussetzungen, die außerhalb ihrer Giltigkeitssphäre liegen, überhaupt gebunden und durch sie bedingt. Es handelt sich kurz gesagt um das prinzipielle Verhältnis von Psychologie und Ethik. Ist Ethik von Psychologie als Erfahrungswissenschaft abhängig oder setzt Ethik als reine Wissenschaft selbständig ihre Prinzipien und Gesetze fest. Da die Neubegründung der Ethik durch Scheler als einer materialen Ethik, im wesentlichen auf der Entdeckung der psychischen Funktionen des Emotionalen beruht, so drängt dieses Problem von selbst zur Lösung. Diese wird und muß sich ergeben, wenn die Gründe der Gegensätzlichkeit zwischen den Prinzipien der materialen Wertethik Schelers und der Ideen der formalen Gesetzesethik Kants herausgestellt und gegen einander abgewogen sind. Die Bedingungen der Möglichkeit sind beiderseits für jedes System klarzulegen; aus ihnen wird sich dann die Frage der Giltigkeit der Prinzipien beantworten lassen. Gleichzeitig wird sich auch die Giltigkeit und die Berechtigung der Schelerschen Kritik an der kantischen Ethik nachweisen lassen.

Es kann sich nicht darum handeln, die Gegenstandsgebiete für beide Disziplinen, Psychologie und Ethik, festzustellen und abzugrenzen, son-

[3]) Scheler a. a O. S. 2.
[4]) Scheler a. a. O. S. 60.

dern nur darum ist es zu tun, die Frage nach der Giltigkeit ethischer Prinzipien unabhängig von einer rein psychologischen Fragestellung zu beantworten. Diese Problemstellung erfordert zunächst die Feststellung und Klärung des Begriffs einer philosophischen Ethik überhaupt. Die Frage nach der gesetzlichen Bestimmtheit des Handelns gestaltet sich in der philosophischen Ethik zu der Frage, welche Prinzipien nnd Ideen begründen die Stellung des handelnden Menschen zur Totalität des gegenständlichen Seins nnd innerhalb der Menschheit überhaupt; und welches Bewußtseinsverhältnis zu diesen Prinzipien kann nun sein Handeln leiten. Letztere Frage ist keine andere, als die Frage nach der sittlichen Persönlichkeit. Der handelnde Mensch ist letzten Endes das Objekt der ethischen Fragestellung. „Als die Lehre vom Menschen ist die Ethik die Lehre vom Begriff des Menschen."[5]) In dieser Fragestellung droht zweifellos die Gefahr einer Vermengung der Ethik mit psychologischen Prinzipien, als ob sich die Idee und der Begriff der sittlichen Persönlichkeit und damit die Grundprinzipien des Wollens aus psychologischen Gesetzlichkeiten ableiten ließen. Dies kann niemals so sein. Würde man versuchen, ethische Prinzipien von einem gegenständlichen Objektsein abzuleiten, so müßten sie auf Erfahrung beruhen und mithin psychologisch fundiert sein. Ihre absolute Giltigkeit wäre in Frage gestellt, da sie ja an die Zufälligkeit psychologischer Funktionen im seelischen Geschehen des Menschen gebunden wären. Die Psychologie deckt wohl die Funktionen auf, mittels derer die ethischen Ideen wirksam werden können; es ist aber nicht so, daß auf Grund möglicher Funktionen die ethischen Gesetze erst formuliert werden, sondern die Psychologie bestätigt ihre Möglichkeit und erfüllt ihren wahren giltigen Sinn.

Eugen Kühnemann bringt diesen Sachverhalt auf folgende eindeutige und klare Formel: „In der Ethik liegt die Sache einfach. Die Psychologie gibt das Material der Gestaltung für die ethischen Ideen. In dieser Gestaltung erst erweisen sie sich in ihrem philosophischen Wert als die Erzeugerin der Wirklichkeit und als das Bewußtsein in der empirischen wissenschaftlichen Arbeit."[6])

Die Ethik kann in ihren Ideen und Prinzipien immer nur ein unbedingtes Absolutes formulieren, das als Sollensforderung a priori an den Willen herantritt. Sie fragt nicht, welche Erlebnisse bringen den objektiven Ideengehalt des Seins und der Menschheit in der sittlichen Persönlichkeit zum Bewußtsein, sondern sie muß schon vor der Erfahrung die Notwendigkeit und Giltigkeit einer ethischen Idee bestimmt haben. Die Frage nach dem ethischen Sinngehalt des gegenständichen Seins beantwortet sich im Aufweisen einer unbedingten absoluten Norm, die Kant nur in der praktischen Vernunft finden konnte. Inwieweit Kant dabei von psychologischen Bindungen absehen mußte, wird der erste Teil dieser Arbeit zeigen.

Scheler will nun durch die Methode der Wesensschau den Blick der sittlichen Persönlichkeit auf die Wertfülle des Seins lenken, und das Handeln und Wollen durch die Erfahrungserlebnisse in den emotionalen

[5]) Cohen, Ethik des reinen Willens 1907 S. 3.
[6]) Die Ethik d. dtsch. Idealismus, Ztschr. f. Philos. u. philos. Kritik. 106/1895 S. 169.

Funktionen leiten. Dieses Gegebensein von objektiven Werten in der Wesensschau psychischer Akte kann für sich aber noch nichts ausmachen über ihre gegenständliche Giltigkeit als ethische Prinzipien. Es kann zwar hier nicht das Problem gelöst werden, ob die phänomenologische Wesensschau die Seinsgiltigkeit von Werten überhaupt bestimmen kann. Keinesfalls vermag sie für sich allein die Giltigkeit der Werte und der emotionalen Funktionen als ethische Prinzipien ausreichend zu bestimmen.

„Die Wesensschau vermöchte nur dann etwas Wesentliches auszumachen, wenn es schon vorher feststünde, daß die ethischen Erlebnisse, wie sie anschaulich mit dem Seinsmerkmale ausgezeichnet vorliegen, in der Tat das Ethische seien. Aber das Seinsmerkmal, welches in den angeschauten ethischen Erlebnissen liegt, verbürgt durchaus nicht den ethischen Wert, wie es die Phänomenologie so arglos wähnt.“[7]) Die Wesensschau der Werte kann an sich nichts über ihre ethische Giltigkeit aussagen; sie gibt kein ethisches Prinzip ab. Die sittliche Persönlichkeit darf nicht das Werterlebnis zur Norm ihres Handelns machen, sondern wird sich der Werte schon vor aller Werterfahrung bewußt sein müssen. Denn die Giltigkeit der Werte als Basis des sittlichen Willens muß von den ethischen Normen und Prinzipien abhängen, die den Willen der sittlichen Persönlichkeit an und in dem Wertreich leiten.

Das Verhältnis von Psychologie und Ethik wird demnach in dem Begriff der sittlichen Persönlichkeit zur entscheidenden Klarheit kommen müssen. Die sittliche Persönlichkeit wird nicht in einem unwillkürlichen Komplex von Werterlebnissen, in den emotionalen Funktionen, bestehen können, sondern sie wird sich bestimmen lassen in den selbstgesetzten und ursprünglichen Normen und Prinzipien, die ihre Funktionen und Akte leiten. Das ursprüngliche Verhalten der Persönlichkeit zum objektiven Wertgehalt des Seins muß schon normgemäß gerichtet sein, sie kann ihr Verhalten nicht erst am Erfahrungserlebnis determinieren, da dieses ja auch bereits unter einer ursprünglichen ethischen Ordnungsnorm bestimmt sein muß. Das Kriterium der ethischen Giltigkeit liegt allein in einer absoluten Norm für das ursprüngliche Verhalten des sittlichen Willens zum objektiven Wertgehalt des Seins. Damit ist die Loslösung der Ethik von psychologischer Fragestellung in dem Begriff der sittlichen Persönlichkeit vollzogen. Nur der naive Mensch wird von der philosophischen Ethik erfahren wollen, was im einzelnen der individuellen menschlichen Handlungen gut und böse ist, ohne zu wissen, daß es sich hier nur um die letzten Bedingungen für die Möglichkeit und Giltigkeit der ethischen Werte überhaupt handeln kann. Kant ist es darum zu tun, das Sittengesetz als den absoluten Ausdruck echter ethischer Prinzipien a priori zu erweisen. „In der Apriorität des Sittengesetzes hatte Kant das wohlerwogene und gereinigte Gewissen um die Absolutheit echter ethischer Maßstäbe“.[8]) In der Unbedingtheit des Sittengesetzes hat der ethische Ideengehalt des Seins seinen ewigen Bestand und seine absolute Giltigkeit gefunden. Wenn Scheler durch die Idee der materialen Wertethik den formalen Apriorismus Kants widerlegen will, so

[7]) Waldemar Meurer, Gegen den Empirismus 1925, S. 372.
[8]) Nikolai Hartmann, Ethik 1926, Vorwort.

erscheint es auf den ersten Blick, als ob die Ethik durch die Neuorientierung auf ein Objekt einen neuen Sinn erhalten hätte. Es kommt aber nur darauf an, das Sittengesetz Kants in seinem rechten Sinn zu fassen, womit es sich bestätigen wird, daß die ethischen Ideen in ihrer Giltigkeit und Ewigkeitsbedeutung durch die Entdeckung neuer Gegenstandsgebiete für die Sphäre des Wollens und Handelns weder erschüttert sind, noch durch die psychischen Erfahrungserlebnisse im Emotionalen erschüttert werden können. An dem Problem der sittlichen Persönlichkeit wird endlich die Entscheidung gewonnen werden, über die mögliche Wirksamkeit und Giltigkeit absoluter ethischer Normen und Ideen. Hier strahlen alle notwendigen Prinzipien der Ethik in einem Brennpunkte zusammen. Der sittliche Wertgehalt des objektiven Seins spiegelt sich in der Werthaftigkeit der sittlichen Persönlichkeit wieder. Die Prinzipien und Normen der sittlichen Persönlichkeit bilden das eigentliche Thema der philosophischen Ethik. Denn die sittliche Persönlichkeit ist nichts anderes als das Korrelatum zur absoluten Giltigkeitsidee des Seins. Es ist Träger der Idee einer sittlichen Menschheit, d. h. in der Menschheitsidee liegt die Norm für die einzelne sittliche Tat begründet. Also nicht ein theoretisches Prinzip, das das Verhältnis eines erkennenden Ich zu einem objektiven Gegenstandsgebiet regelt, sondern eine praktische Norm für die Beziehungen der handelnden Menschen untereinander soll in dem Sittengesetz gefunden werden. Die ursprüngliche Tat des freien Willens bringt diese Norm zur gegenständlichen Darstellung. Die Gesetzesethik Kants und die Wertethik Schelers werden nun in dem Begriff der sittlichen Persönlichkeit aufeinander treffen müssen. Hier wird es sich dann endlich entscheiden, ob die Giltigkeit des Sittengesetzes in der Kantischen Fassung durch die materiale Ethik Schelers aufgehoben worden ist oder nicht.

Die Prinzipien der formalen Gesetzesethik Kants.

Kants Problemstellung und Methode.

Die Kritik der theoretischen Vernunft war auf die Grundlagen der Erkenntnis gerichtet. Da sie die Begründung einer Methaphysik als Wissenschaft zum Ziele hatte, lag ihr Problem in der Ergründung der Möglichkeit einer Erkenntnis aus reinem Denken. Die transzendentale Methode mußte in ihrer Fragestellung die Geltungssphären für das Erkennen der einzelnen Gegenstandsgebiete genau abgrenzen. So fand sie für die theoretische Vernunft den Giltigkeitsbezug ihres Erkennens, um deren Festlegung es der kritischen Methode allein zu tun ist, nur auf die Gegenstände der Erfahrung, auf die Anschauungen beschränkt. Das Naturgesetz als Erkenntnisprinzip begründete nur die Gegenständlichkeit und allgemeine Giltigkeit der Erscheinungen. Eine allgemein giltige Bestimmtheit des Seins war gefunden worden im Erfahrbaren und in den Erscheinungen.

Da eröffnet sich der transzendentalen Methode in der Ethik ein neuer Ausblick. Es gilt in der praktischen Vernunft die Bestimmungsgründe für einen sittlichen Willen aufzuweisen. Das allgemeine Gesetz des Handelns, eine allgemeine Forderung des Sollens an den Willen soll rechtsgiltig bestimmt und abgeleitet werden. Das reine Gesetz der Sittlichkeit soll gefunden werden. Wie die transzendentale Fragestellung im Naturgedanken nur die reine Erkenntnisgiltigkeit und nicht das Erkennen als seelischen Prozeß untersuchte, so wiederholt sich auch die kritische Fragestellung im Begriffe Sittlichkeit. Die Bestimmungsgründe des Willens und der sittliche Wille selbst wollen nicht als rein psychologische Fakta verstanden werden, sondern die Geltung eines sittlichen Willens steht in Frage. Die kritische Fragestellung richtet sich nur auf eine Wertbedeutung, auf eine Geltungsbedeutung. So ist die Giltigkeit des sittlichen Willens das Problem der kritischen Ethik. Die Methode Kants, die absolute Giltigkeit eines Gesetzes aus reinem Denken nachzuweisen, findet nun in der Ethik ihren schärfsten und klarsten Ausdruck. „Die Kantische Methode findet vielleicht ihre schärfste Durchführung in der Lösung des ethischen Problems."[1]) Unabhängig von wesensfremden Prinzipien soll der Gedanke Sittengesetz nach seinen bildenden und begründenden Teilgedanken in logisch-analytischer Weise auseinandergelegt und abgeleitet werden. „Die kritische Methode, die weder metaphysisch noch psychologisch ist, sondern in logisch-analytischer Weise einen Gedanken nach seinen bildenden Teilbegriffen auseinandersetzt, bemächtigt sich auch des Sittlichkeitsgedankens."[2]) Der Bestimmungsgrund des sittlichen Willens soll als reiner Gedanke gefaßt

[1]) Kühnemann, Kant, II, S. 332.
[2]) Kühnemann, a. a. O., S. 330.

werden. Die Reinheit und Absolutheit eines Gesetzes steht in Frage: Gibt es nur Regeln aus Erfahrung, oder ist der Bestimmungsgrund des Willens als absolutes Gesetz aus reinen Vernunftgründen faßbar? Der fundamentale Unterschied zwischen Naturgesetz und Sittengesetz tut sich hier in aller Deutlichkeit auf. Das Naturgesetz begründet eine objektiv giltige Erfahrung der Anschauungsinhalte, es bestimmt die gegenständliche Giltigkeit eines objektiven Seins. Können nun die Inhalte der Erkenntnis, die Gegenstände der Erfahrung, gleichzeitig Bestimmungsgründe des sittlichen Willens sein? Besitzen die objektiv giltigen Prinzipien der Erfahrung gleichzeitig objektive Giltigkeit als Prinzipien eines sittlichen Willens? Wenn wir das Naturgesetz als objektives Seinsgesetz fassen, während das Sittengesetz immer nur ein unbedingtes Sollensgesetz sein kann, so stellt sich die Frage so dar: Kann ein Seinsgesetz ein Sollensgesetz abgeben? Das Naturgesetz sagt nur, was immer geschieht, es bestimmt, was ist; das Sittengesetz dagegen fordert, daß etwas sein soll. Seine Giltigkeit muß bestehen, auch wenn niemals etwas nach ihm geschieht. Es ist eine Forderung, die immer besteht.

Das Problem der materialen Willensbestimmung.

Die Materie des Willens, die objektiven Gegenstände unter Naturgesetzen, können kein Prinzip des Sittlichen abgeben. Von ihnen läßt sich keine allgemeingiltige ethische Gesetzlichkeit ableiten. Kant meint, die Gegenständlichkeiten des Naturseins können als Willensbestimmung nur in der Erfahrung gegeben sein. Während sie unter naturgesetzlichen Prinzipien objektive Giltigkeit besaßen, werden sie für den Willen nur ein subjektiv giltiges Prinzip abgeben können. Die Erfahrungsbedingtheit des naturgesetzlichen Seins macht die Ableitung eines absoluten Willensprinzips insofern unmöglich, da die Gegenstände der Erfahrung den Willen zu ihrer Verwirklichung allein durch die psychischen Funktionen der Lust und Unlust bewegen. Dies hieße, daß das ethische Prinzip nur empirisch bestimmt werden könnte. Es sind sicher Einwände möglich und berechtigt, daß die Gegenstände der Erfahrung nur durch Lust oder Unlust den Willen bewegen sollen, und daß Kant psychologische Voraussetzungen seinem Gedankengang zu Grunde legt, die der aristotelisch-scholastischen Psychologie entstammen. „Die Gegenstände ferner bewegen den Willen zu ihrer Verwirklichung allein durch das Gefühl der Lust, das unser Gemüt von ihnen erwartet. Es ist ein altes Stück aristolisch-scholastischer Psychologie, das hier einfach übernommen wird und mitten im Gedankenzusammenhange Kants stehen geblieben ist.“[3] Kants leitender Gedanke aber ist dieser: Die Gegenstände der Erfahrung stehen untereinander in einem naturgesetzlichen Kausalzusammenhange, sie sind in die Notwendigkeit eines bedingten Seinmüssens eingereiht. Ihre kausale Notwendigkeit besitzt nur Giltigkeit für die theoretische Vernunft. Das Naturgesetz, das als Erkenntnisprinzip auf Erfahrung beruht, kann insofern nicht als praktisches Prinzip auf den Willen bezogen werden, da es dabei seinen wesensbestimmten

[3]) Kühnemann, a. a. O., S. 335.

Charakter als Erkenntnisprinzip einbüßen müßte. Ebensowenig die praktische Vernunft auf naturgesetzlichen Prinzipien beruhen kann, da sie dann ihr Geltungsgebiet verlassen würde, so besitzt das Naturgesetz als Erkenntnisprinzip sein eigentümliches Geltungsgebiet in dem gegenständlichen Natursein. Kant gibt dem Verhältnis zwischen Naturgesetz und sittlichen Willen folgende präzise Prägung: „Der Unterschied zwischen den Gesetzen einer Natur, welcher der Wille unterworfen ist, und einer Natur, die einem Willen unterworfen ist, beruht darauf, daß bei jener die Objekte Ursachen der Vorstellungen sein müssen, die den Willen bestimmen, bei dieser aber der Wille Ursache von Objekten sein soll, so daß die Kausalität desselben ihren Bestimmungsgrund lediglich im reinen Vernunftsvermögen liegen hat, welches deshalb eine reine praktische Vernunft genannt werden kann."[4]) Die Vorstellung des Objektes beruht auf Erfahrung, die zunächst nur das objektive Sein eines Gegenstandes an sich und gleichzeitig auch als Ursache des Willens bestimmt, während doch aber der Wille selbst Ursache eines gegenständlichen Seins sein soll, das seine Fundamente in einem reinen Gedanken liegen hat. Die Gesetze, die sich hier von Materie als Bestimmungsgrund für den sittlichen Willen ableiten lassen, wären keine ethischen Gesetze, sondern psychologische Gesetze, Naturgesetze des Seelenlebens. Psychologie, die sich als Wissenschaft in die Naturphilosophie eingliedert, kann nur sagen, was da ist, während die Ethik untersucht, was da sein soll. Es wäre also ein empirisch-psychologisches Gesetz, durch das die Materie den Willen bestimmt, und die Inhalte der empirischen Gesetze stellen nur die Allgemeinheit eines objektiven Seins dar. Als Bestimmungsgründe des Willens können sie nur subjektive Giltigkeit besitzen, da es eben ein empirisch-psychologisches Gesetz ist, das die individuellen Subjekte auf eine höchst mannigfaltige Art und Weise von den Gegenständen der Erfahrung affiziert werden. Auch wäre es absurd, einem naturgesetzlichen Prinzip noch die Forderung eines Sollens zuzulegen, wenn es die Geltung eines objektiven Seins bereits bestimmt hat. Es muß als Gebot sinnlos werden, weil es eben überflüssig ist. Die Gegenstände des Willens oder auch seine Materie geben also nur materiale Prinzipien ab, die eine rein psychologische Seinsgesetzlichkeit bezeichnen. Von allgemeiner Giltigkeit können sie nicht sein, da es sich eben nicht eindeutig festlegen läßt, wie die einzelnen Gegenstände den individuellen Willen bestimmen. Den Sinn des Ethischen erfaßt aber Kant darin, daß der Wille selbst erst Ursache von Objekten sein soll, d. h. ihre Gegenständlichkeit muß von einem Willensprinzip a priori abhängen. Die strenge Scheidung von Naturgesetz als Seinsprinzip und Willensgesetz als Sollensprinzip ist hier das entscheidende Kriterium.

Die Triebfeder der Neigung.

Naturgesetzlichkeit bedeutete die durchgängige Bestimmtheit eines Geschehens. Sofern der Mensch selbst als individuelles Naturwesen in diese kausale Reihe des Geschehens eingereiht ist, wirkt sich die

[4]) Krit. d. prakt. Vernunft, S. 54.

Naturgesetzlichkeit, in einer allgemeinen Begriffsbestimmtheit gefaßt, als Selbsterhaltungstrieb in ihm aus. Wir verstehen darunter nicht nur das Streben zur Erhaltung des vitalen Seins, sondern auch alle Neigung zur Erhaltung und Förderung des geistigen Seins wird darin umfaßt. Die Müssensnotwendigkeit des Selbsterhaltungstriebes bestimmt den Willen in der Form der Selbstliebe. Das Prinzip der Selbstliebe ist die allgemeine Form jener materialen Prinzipien, ist eigentlich das allgemeinste Gesetz des Willens in seiner Naturtatsächlichkeit. Bruno Bauch nennt es „das Prinzip der materialen Prinzipien selber."[5]) Denn in der Triebfeder der Neigung erhalten die naturgesetzlich bestimmten Seinsinhalte erst ihre eigentümliche gegenständliche Bestimmtheit für den Willen als psychologisches Faktum. Ihre Erfüllung findet die Neigung erst in der Erfahrung, ja ist an den Erfahrungserfolg durch die Gefühle der Lust und Unlust notwendig gebunden. Die Inhalte des Willens müssen erst Erfahrung werden. Dann erst können sich Regeln der Selbstliebe darauf gründen, die auf dem Umwege über die Gefühle der Lust und Unlust dann den Willen bestimmen. Die sittlichen Begriffe Gut und Böse wären somit an den individuellen Erfahrungserfolg geknüpft, und einer allgemeingiltigen Bestimmbarkeit entzogen Neigung führt daher als rein individuelles Prinzip nur zu einer Erfolgsethik. Der Begriff Erfolgsethik gilt hier als Sammelbegriff für jegliche Ethik, die, wie der Eudämonismus, Hedonismus und überhaupt jede sensualistisch gedachte Ethik die Giltigkeit der Werte Gut und Böse nach dem in dem gegenständlichen Inhalte des Wollens liegenden Erfolge bestimmt. Damit würde also eine wissenschaftliche Ethik, die die Fragen nach einem absoluten und allgemeingiltigen Prinzip stellt, in einem relativ giltigen Individualismus kläglich stecken bleiben. Wenn Kant sagt: „Alle praktischen Prinzipien, die ein Objekt (Materie) des Begehrungsvermögens als Bestimmungsgrund des Willens voraussetzen, sind insgesamt empirisch und können keine praktischen Gesetze abgeben,"[6]) so ist gemeint, daß nicht die Materie als solche, sondern die Triebfeder der Neigung, die erst durch Erfahrung ihre gegenständliche Giltigkeit für den Willen erhält, untauglich ist, ein bindendes sittliches Willensprinzip abzugeben. Der subjektive Bezug des Willensinhaltes auf meine Neigungen ist letzten Endes nicht durch ein „Was", als Ausdruck des an sich objektiv gegebenen, sondern vielmehr durch ein „Wie" bestimmt, das sich in der lustbetonten Erfüllung meiner Neigungen äußerst und mithin eine subjektive Wertung darstellt. Die Beziehung des Erfolges als Bestimmungsgrund auf den Willen ist nur als ein Wertbezug zu fassen. In den Frageworten „Wie" und „Was" kommt das Begriffspaar Materie-Form der transzendentalen Methode wieder zur Geltung. Die Triebfeder der Neigung erweist sich als eine Form des Willens, die eben erst in der Erfahrung ihre gegenständliche Giltigkeit erhält. Die Materie des Willens ist von den rein psychologischen Funktionen der Lust und Unlust abhängig. Dieser naturgesetzliche Kausalzusammenhang macht in der allgemeinsten Weise klar, daß das Prinzip der Selbstliebe in einer völlig anderen Sphäre

[5]) Bauch, Kant, 1910. S. 311.
[6]) Krit. d. prakt. Vernunft, S. 23.

als des Sollens liegt, und daß es widersinnig ist, darauf eine allgemein giltige Sollensforderung an den Willen zu gründen. Das Individium müßte, wenn das Erfolgsprinzip sein Handeln leiten soll, den ganzen unendlichen Kausalzusammenhang seiner Willensinhalte übersehen können. Die Notwendigkeit der Erfahrung und die dadurch bedingte Einschränkung macht aber die Übersicht über die unendliche Mannigfaltigkeit der Wirkungszusammenhänge unmöglich. Das Prinzip der materialen Bestimmung kann also nie als ethisches Prinzip gelten. Sein naturgesetzlicher Charakter macht einmal die Notwendigkeit des Sollens überflüssig, und als Sollensforderung besteht seine Geltung in einer höchst subjektiven Zufälligkeit. Die objektiv giltigen Prinzipien der Erfahrung besitzen als praktische Prinzipien des Willens nur subjektive, individuelle Giltigkeit.

Verhältnis zwischen ethischen und psychologischen Prinzipien.

Die Materie als Bestimmungsgrund des Willens führt also immer nur zu psychologisch-naturgesetzlichen Prinzipien. Als absolute Norm des sittlichen Willens wird mithin nur die reine Form eines Gesetzes in Frage kommen. Inhalt eines Gesetzes und Materie des Willens sind hier genau und streng zu unterscheiden. Ein Gesetz des Willens kann als reine Form ebensowenig inhaltslos sein, wie das tatsächliche Wollen nie materie- oder gegenstandslos ist. Der Wille muß ja einen Gegenstand, eine Materie haben; er muß „etwas“ wollen, sonst ist er schon als psychologisches Faktum in sich unmöglich. Die Vergegenständlichung der Handlung vollzieht sich ja erst mittels psychischer Funktionen. Die transzendentale Methode stellt aber in der Ethik nicht die „quaestio facti“ sondern immer nur die „quaestio juris“. Die quaestio facti kann immer nur von der Psychologie als reiner Erfahrungswissenschaft gelöst werden, da sie den Willensinhalt (Gegenstand des Willens) naturgesetzlich zu bestimmen hat. Den materialen Bestimmungsgrund des Willens festzulegen, ist Sache der Erfahrungswissenschaft, die dann wohl den Inhalt der einzelnen individuellen Handlung bestimmt. Denn jeglicher Willensinhalt läßt sich seinsgültig feststellen. Die quaestio juris, die Frage nach der ethischen Giltigkeit des Willensinhaltes kann aber nur von der Ethik in einem reinen Gesetze beantwortet werden. Sie liegt auf einer völlig anderen Basis als die quaestio facti In letzterer bestimmt sich das handelnde Subjekt nur als Individuum; denn das Sein der Willensinhalte besitzt nur subjektive Giltigkeit für das handelnde Ich. Es mag eine Einseitigkeit in der Art liegen, mit der Kant die Triebfeder der Neigung nur durch die Gefühle der Lust und Unlust als empirisch psychologische Prinzipien fundiert. Ganz sicher ist es aber, daß die Triebfeder der Selbstliebe sich durch ihre bedingte Bezogenheit auf einen psychologisch fundierten Willensinhalt überhaupt als unfähig erweist, ein absolutes, ethisches Prinzip zu bilden. Eugen Kühnemann weist auf dieses Hauptmoment hin: „Es ist vermutlich wahr, daß Kants Bild vom seelischen Leben des Willens allzusehr vereinfacht ist. Man entnehme dem Ganzen den einzigen Satz, der für die Führung des Gedankens bei Kant wichtig wird. Das Sittliche ist völlig loszulösen von allen

Bestrebungen der Selbstliebe, die ihr Glück sucht. Dieser einzige Satz erneuert die Sittenlehre aus dem Grunde. Alle Glückseligkeitsethik bricht mit ihm zusammen."[7]) Durch die Materie des Willens wird nur der Mensch als individuelles Subjekt seinsgiltig bestimmt. Das moralische Gesetz soll aber die Beziehungen zwischen den handelnden Subjekten allgemeingiltig bestimmen. Die reine Form eines Gesetzes, die übrig bleibt, wenn man alle Materie des Willens als Bestimmungsgrund absondert, wird mithin der einzig mögliche Bestimmungsgrund eines sittlichen Willens sein können. Das Gesetz wird als reine Form den ethischen Giltigkeitsgedanken in sich selbst tragen; es wird nicht für das handelnde Individuum allein gelten, sondern wird seine Geltungssphäre auf das Reich der gesamten Menschheit erstrecken müssen. Die Materie des Willen bestimmen, heißt mithin, die Individualität des handelnden Ich bestimmen, die Form des Willens feststellen wird bedeuten, die Verschiedenheit der individuellen Iche untereinander in einer absoluten, allgemeingiltigen Norm als sittliche Persönlichkeiten zusammenzufassen.

Der rein formale Bestimmungsgrund des Willens in einem absoluten Gesetz.

Die Sittlichkeit begründet sich nun in einer reinen und absoluten Gesetzlichkeit, deren Giltigkeit ohne hypothetische Beziehung auf einen empirischen Willensinhalt in der reinen Form beruht. Kant findet das Gesetz als Tatsache des Gewissens in unserer Vernunft vor; „Das moralische Gesetz ist gleichsam als ein factum der reinen Vernunft, dessen wir uns a priori bewußt sind, und welches apodiktisch gewiß ist, gegeben, gesetzt, daß man auch in der Erfahrung kein Beispiel, da es genau befolgt wäre, auftreiben konnte. Also kann die objektive Realität des moralischen Gesetzes durch keine Deduktion, durch alle Anstrengung der theoretischen, spekulativen oder empirisch unterstützten Vernunft nicht bewiesen, und also, wenn man auch auf die apodiktische Gewißheit Verzicht tun wollte durch Erfahrung bestätigt und a posteriori bewiesen werden und steht dennoch für sich selbst fest."[8]) Dieses Faktum der reinen Vernunft wird als reine Form des sittlichen Willens die Bedingungen seiner Giltigkeit und Notwendigkeit in sich selbst tragen und auch nachweisen. In der Absolutheit ruht der Selbstwert des Gesetzes, den es in sich selbst trägt. Die Sittlichkeit wird reine Form, deren gegenständliche Giltigkeit eine unbedingt sein sollende, durch einen reinen Willen zu realisierende Forderung ist. Hören wir erst Kants positive Bestimmung des Sittengesetzes: „Das moralische Gesetz ist das Grundgesetz einer übersinnlichen Natur- und reinen Verstandeswelt, deren Gegenbild in der Sinnenwelt existieren soll. Man könnte jene die urbildliche (natura archetypa), die wir bloß in der Vernunft erkennen, diese aber, weil sie die mögliche Wirkung der Idee der ersteren als Bestimmungsgrund des Willens enthält, die nachgebildete (natura ectypa) nennen."[9]) Als formale Forderung an den Willen soll das Gesetz erst Erscheinung

[7]) Kant, II, S. 337.
[8]) Kr. d. prakt. Vernunft, S. 57.
[9]) a. a. O., S. 53.

werden. In der unbedingten Forderung, die nicht auf den empirisch bedingten Willensinhalt sieht, besteht die absolute Giltigkeit des Gesetzes. Das Forminhaltproblem bleibt also hier bestehen, nur verschiebt es sich auf eine andere Basis. Die transzendentale Methode löst den Willen von jeder relativen inhaltlichen Bestimmung los und gründet ihn auf die Form eines reinen Begriffs. Die Trennung von material psychologischer Willensbestimmung und ethischer Gesetzlichkeit ist damit völlig vollzogen. Eugen Kühnemann bringt den Sittlichkeitsgedanken des kantischen Formalismus auf diese einfache Formel: „Nicht was wir erstreben, macht unser Handeln sittlich, sondern daß es dem Gedanken entspringe, das Gesetz will es so. So Handeln macht meine Tat zu einem Gesetz für alle.“[10]) Der Sittlichkeitsgedanke kommt in einer eigenen Gesetzlichkeit zum Ausdruck, die durch keinen wesensfremden Faktor mitbestimmt ist. Die transzendentale Methode konnte folgerichtig von dem ihr zu Grunde liegenden Relation Form-Inhalt ausgehend, ein absolut giltiges Willensprinzip nur in der reinen Form finden. Wenn auch die Begriffe Form-Inhalt als korrelative Begriffe miteinander unlöslich verknüpft sind, so ist doch die Sphäre des Inhaltes deutlich von der Sphäre der Form getrennt; sie liegen in verschiedenen Sphären der Giltigkeit. Träger der reinen Gesetzesform ist die sittliche Persönlichkeit. Das denkende Ich mußte die kategorialen Formen des Intellekts notwendig auf Anschauungsinhalte beziehen, die Erfahrung beschränkte sie auf eine relative Giltigkeit. Das handelnde Ich findet in der Form des absoluten Sittengesetzes die reine Form des sittlichen Willens. Seine gegenständliche Giltigkeit ruht in ihm selbst, in der Möglichkeit eines reinen Willens. Als Sollensgesetz fordert es den Willen zur Verwirklichung eines Ordnungsbezuges auf, dessen gegenständlicher Inhalt nicht gleichzeitig mit der Form gegeben ist, sondern der als seinsollender, zu realisierender in der Möglichkeit des freien Willens liegt. Die gegenständliche Giltigkeit des formalen Sittengesetzes ist also nicht an einem materialen Inhalt gemessen und davon abgeleitet, sondern ruht als unbedingte Forderung in unserem Gewissen, die durch den Willen erst zur gegenständlichen Darstellung wird.

Das Sittengesetz als Imperativ.

Der kategorische Imperativ: Handle so, daß die Maxime deines Willens zur Form eines allgemeinen Gesetzes dienen kann, ist nichts anderes, als die knappe, präzise Formulierung dessen, was die Sittlichkeit im moralischen Gesetze bedeutet. Der Imperativ ist der notwendige Ausdruck für die Sittlichkeit selbst. Er trägt den tiefsten Sinn des Gesetzes in sich. Der Imperativ gilt nicht unter Voraussetzung von gegenständlichen Willensinhalten, sondern er gilt um seiner selbst willen unbedingt und absolut. Sittlichkeit ist völlig auf sich selbst gestellt und begründet sich in sich selbst. Das Gesetz gilt nicht, weil etwas erreicht werden soll, sondern, weil es die Sittlichkeit bedeutet. Doch genügt nicht allein die objektive Forderung eines Sollensgesetzes an den sitt-

[10]) Kant, Bd. II, S. 339.

lichen Willen, wenn sich nicht in dem Willen die Vollzugsmöglichkeit findet, danach handeln zu können. In den Willensfunktionen wird das Sittengesetz erst Tat und kommt zur Darstellung in der Welt des gegenständlichen Erfahrbaren. Die Grundfrage und die Quintessenz der Kritik der praktischen Vernunft richtet sich auf die praktische Möglichkeit des Wollens, nach einem objektiven Prinzip handeln zu können. „Die Kritik der praktischen Vernunft soll bloß dartun, daß es reine praktische Vernunft gäbe, und kritisiert in dieser Absicht ihr ganzes praktisches Vermögen.“[11]) Die Sittlichkeit und ihr oberster Grundsatz beruhen auf dem Vermögen des freien Willens.

Der freie Wille.

Der reine und freie Wille tritt hier in den Gegensatz zum empirischen Willen, dessen Glückseligkeitsstreben nur für das zufällige individuelle Ich giltig war. Der empirische Wille ist unfrei, weil er bedingt ist durch die ununterbrochene Kette der Vorgänge und Zustände im Natursein und im eigenen Dasein; die Ursachen seines Tuns liegen außer ihm und sind nicht in seiner Gewalt. In der freien Handlung ist aber der Wille die alleinige, unbedingte und intelligible Ursache. Freiheit des Willens ist eine Idee, die nur in einer rein ethischen Problemstellung Bedeutung erhalten und Geltungsanspruch erheben kann. Sie ist durchaus geschieden von psychologischen Funktionsmomenten, da es sich ja nicht um die Funktionsmöglichkeit in der Sphäre des handelnden Subjekts an sich handeln kann, sondern um den Geltungsbezug eines objektiven Gesetzes in der Vollzugsmöglichkeit der subjektiven Sphäre. Dieser Geltungsbezug ist gegeben eben in dem Vermögen der Freiheit, sich selbst zum Handeln zu bestimmen. Diese Problemstellung bringt Kant in seiner „Metaphysik der Sitten“ so zum Ausdruck: „Und so sind kategorische Imperative möglich dadurch, daß die Idee der Freiheit mich zu einem Gliede einer intelligiblen Welt macht, wodurch, wenn ich solches allein wäre, alle meine Handlungen der Autonomie des Willens jederzeit gemäß sein würden, da ich mich aber zugleich als Glied der Sinnenwelt anschaue, gemäß sein sollen, welches kategorische Sollen einen synthetischen Satz a priori vorstellt.“[12]) Als individuelles Sinnenwesen ist der Mensch hineingereiht in die bedingte Kausalitätsreihe der Naturgesetze, nach denen er handeln muß, ob er will oder nicht. Die Frage der sittlichen Verantwortlichkeit kann für diesen Zustand nicht gestellt werden. Das moralische Gesetz setzt das Vermögen der Freiheit voraus, d. h. zunächst Unabhängigkeit von den bestimmenden Ursachen der Sinnenwelt. „Unabhängigkeit von den bestimmenden Ursachen der Sinnenwelt ist Freiheit.“[13]) Neben dieser negativen Bestimmung gibt Kant gleichzeitig eine positive Bestimmung des Begriffes Freiheit: „Freiheit versetzt uns, wenn sie uns beigelegt wird, in eine intelligible Ordnung der Dinge.“[14]) Freiheit bedeutet Loslösung von der selbstischen Ge-

[11]) Kant: Krit. d. prakt. Vernunft, Vorrede, S. I.
[12]) Grdlg. z. Metaphysik der Sitten, S. 94.
[13]) Kant: a. a. O., S. 93.
[14]) Krit. d. prkt. Vernunft, S. 52.

bundenheit des Ich; sie lenkt den Blick auf eine Ordnung des Seins, die außer und neben dem naturgesetzlichen Sein besteht. Die Freiheit in uns ist kein Verstandesbegriff und kein Erkenntnisobjekt. Indem sie uns über die Sinnenwelt hinausführt, bestimmt sie nicht als kategorialer Begriff das moralische Gesetz, sondern seine Geltungsmöglichkeit als Bestimmungsgrund des sittlichen Willens aus reiner Vernunft. „Die Freiheit ist allerdings die ratio essendi des moralischen Gesetzes, das moralische Gesetz aber die ratio cognoscendi der Freiheit; denn wäre nicht das moralische Gesetz in unserer Vernunft eher deutlich gedacht, so würden wir uns niemals berechtigt halten, so etwas als Freiheit anzunehmen. Wäre also keine Freiheit, so würde das moralische Gesetz gar nicht in uns anzutreffen sein."[15]) Die Art der Giltigkeit des objektiven Gesetzes für unseren Willen ist damit eindeutig bestimmt. Auch Nikolaus Hartmann hat diese Wesenszusammenhänge der kritischen Fragestellung richtig gesehen: „Der kantischen Freiheitslehre muß man zwei positive Errungenschaften zugestehen: erstens den Nachweis der Tatsache, daß es im sittlichen Sollen eine Macht gibt, die als heterogenes (unkausales) Bestimmungsstück in den Nexus der Kausalfäden eingreift, und zweitens den Nachweis, daß die Struktur des Kausalnexus ein solches Eingreifen möglich macht, ohne daß es selbst zerrissen wird."[16])

Freiheit und moralisches Gesetz sind korrelative Begriffe. Sittlichkeit ist Freiheit, und Freiheit ist die Sittlichkeit. So wie der Mensch unter Naturgesetzen eingeengt ist in die begrenzte Sphäre seines individuellen Ichs, so frei und selbstbewegt wird er unter der Idee eines absoluten Gesetzes. Er bestimmt sich selber unter der reinen Idee einer absoluten Gesetzlichkeit, in dem bloßen Bewußtsein eines Gesetzes. „Freiheit und unbedingt praktisches Gesetz weisen also wechselweise aufeinander zurück. Ich frage nicht, ob sie in der Tat verschieden seien; sondern, wovon unsere Erkenntnis des unbedingt Praktischen anhebe, ob von der Freiheit oder dem praktischen Gesetze. Von der Freiheit kann es nicht anheben; denn deren können wir uns weder unmittelbar bewußt werden, weil ihr erster Begriff negativ ist, noch darauf aus Erfahrung schließen; denn Erfahrung gibt uns nur das Gesetz der Erscheinung, mithin den Mechanismus der Natur, das gerade Widerspiel der Freiheit zu erkennen. Also ist es das moralische Gesetz, dessen wir uns unmittelbar bewußt werden, welches sich uns zuerst darbietet."[17]) Die Idee der Freiheit in Bezug auf den Willen bedeutet Selbstbestimmung, sich selbst Gesetz sein zu können. In ihr besitzt der Wille das Vermögen des selbstständigen ursachlosen Handelns. „Er ist frei im transzendentalen Begriff der Freiheit, sofern der reine Begriff der Freiheit als eines ersten Ursprunges der Handlungen sich in ihm erfüllt."[18]) Der Mensch wird somit ursprünglicher Täter seiner Tat, wo er im Bewußtsein reiner unbedingter Ideen sich selbst bestimmt. Darum bedingt das Vermögen der Freiheit nicht eine Gesetzlosigkeit des Willens, sondern

---

[15]) a. a. O., Vorrede, S. 2, Anm.
[16]) Ethik, S. 595.
[17]) Kant: Krit. d. prkt. Vernunft, S. 34/35.
[18]) Kühnemann, Kant, II, S. 343.

bringt ihn in ein verpflichtendes Verhältnis zu einer absolut giltigen Gesetzlichkeit. „Da der Begriff einer Kausalität den von Gesetzen bei sich führt, nach welchen durch etwas, was wir Ursache nennen, etwas anderes, nämlich die Folge gesetzt sein muß, so ist die Freiheit, ob sie nicht zwar eine Eigenschaft des Wollens nach Naturgesetzen, darum doch gar nicht gesetzlos, sondern muß vielmehr eine Kausalität nach unwandelbaren Gesetzen, aber von besonderer Art sein: denn sonst wäre ein freier Wille ein Unding.“[19]) Der Ursprung der sittlichen Tat liegt mithin im Absoluten und Unbedingten. Sittlichkeit ist die unbedingte Ursächlichkeit reiner Ideen in der Freiheit.

Der autonome Wille.

Freiheit im positiven Verstande ist nun Selbstbestimmung des Willens, ist Autonomie. Beide Begriffe, Freiheit und Autonomie, sind als Wechselbegriffe unzertrennlich verbunden. Wie der Begriff des moralischen Gesetzes notwendig den Begriff der Freiheit als ein rein ethisches Prinzip in sich trägt, so ist Freiheit identisch mit dem Prinzip der Autonomie. „Freiheit und eigene Gesetzgebung des Willens sind beides Autonomie, mithin Wechselbegriffe, deren einer um deswillen nicht dazu gebraucht werden kann, um den anderen zu erklären und von ihm Grund anzugeben, sondern höchstens nur, um in logischer Absicht verschieden scheinende Vorstellungen von ebendemselben Gegenstande auf einen einzigen Begriff zu bringen.“[20]) Alle drei Begriffe, Gesetz, Freiheit und Autonomie bestimmen sich gegenseitig, sie sind einander sich gegenseitig erklärende Identitäten. Das Prinzip der Autonomie entdeckt erst die Moralität und die ethische Giltigkeit des Willens. Der Mensch kann sich zu dem Gesetze freiwillig bekennen und seinen Willen einsichtig bestimmen, wenn er nicht das funktionale Werkzeug eines fremden Willens werden soll. Das blinde Wollen wird zum bewußten Wollen, dessen Grund in der Gewißheit um ein Sollen liegt. Die objektive Notwendigkeit des Sollens muß subjektives Prinzip, muß Maxime des Willens werden, soll die Handlung den Charakter der Moralität besitzen. Der sittliche Wert der Handlung bestimmt sich nun hiernach klar und eindeutig. „Die Triebfeder des menschlichen Willens ist niemals etwas anderes als das moralische Gesetz, mithin muß der objektive Bestimmungsgrund jederzeit und ganz allein auch der subjektiv hinreichende Bestimmungsgrund der Handlung sein, wenn diese nicht bloß den Buchstaben des Gesetzes, ohne den Geist desselben zu enthalten, erfüllen soll.“[21]) Das Vermögen der Freiheit gab das Können, das objektive Gesetz als Triebfeder in unseren Willen aufzunehmen; die Autonomie des Willens als das einzige Prinzip aller Moralität ist die Anerkennnng einer obersten Ordnung, mit der die subjektiven Maximen formal überstimmen müssen. Der kategorische Imperativ enthält diesen Sinn. Die subjektive Maxime soll der Form der objektiven Seinsordnung, die eben das moralische Gesetz ist,

[19]) Kant: Grdlg. z. Metaphysik der Sitten, S. 85.
[20]) Kant: a. a. O., S. 90.
[21]) Kant: Krit. d. prakt. Vernunft, S. 87.

in die der Mensch als Vernunftperson hineingereiht ist, und die er durch die autonome Aufnahme als Willensmaxime anerkennt, genügen. Die ewige Seinsordnung durch die selbstbestimmte Tat Erscheinung werden zu lassen, ist das Giltigkeitskriterium für die subjektive Willensmaxime. Die Forderung der Allgemeingiltigkeit und Allgemeinverbindlichkeit der Maxime in einer Gesetzlichkeit erfüllt der sittliche Wille durch die freie Selbstbestimmung in dem Sittengesetz. Die Anerkennung einer objektiven intelligiblen Ordnung des Seins durch Erhebung zur Maxime des Willens ist das endgiltige Kriterium für die Moralität des Willens. Die Form des freien autonomen Willens erweist sich somit als die letzte begriffliche Bestimmtheit der Sittlichkeit. In ihrer Folgerichtigkeit bewährt sich der Sinn der transzendentalen Methode.

Der Begriff der Pflicht.

Aus dem Grundgedanken der Selbsbestimmung im reinen Gesetze der Sittlichkeit folgt nun das, was man den Rigorismus der kantischen Ethik kennt. „Der Rigorismus ist nur der Formalismus in der Anwendung auf das Leben."[22]) Das Sittengesetz gebietet ohne jede Rücksicht auf die Eigenliebe. Es schlägt jedes Selbstgefühl nieder. Dieser Abbruch wird selbst wieder zu einem Gefühlserlebnis, das das Ich über sich selbst hinaushebt. Die Vorstellung des Gesetzes ruft ein Gefühl hervor, das gemischt ist aus Demütigung des Ich und Erhebung in eine reine Sphäre. Achtung ist das Gefühl, das dem reinen Gedanken des Gesetzes entspringt. In ihm besitzt der sittliche Wille die einzig mögliche Triebfeder, die jeden Verdacht einer selbstischen Neigung ausschließt, das Sittliche ist eine unbedingte Forderung, ein kategorisches Sollen. „Das Wesentliche alles sittlichen Werts der Handlung kommt darauf an, daß das moralische Gesetz unmittelbar den Willen bestimme."[23]) Diese Unmittelbarkeit und Unbedingtheit schließt das Gefühl der Neigung aus, die ja bei Kant durch die Erfahrungsbedingtheit nur relative Giltigkeit aufweisen kann und in der Sinnlichkeit gefangen bleibt. „Kant geht dabei von der Voraussetzung aus, daß die Neigungen grundsätzlich zum Gebiet der Sinnlichkeit zu rechnen sind. Sie von der Mitbestimmung im Sittlichen ausschließen, heißt, das übersinnliche, rein geistige Wesen des Menschen wahren."[24]) So muß die Unbedingtheit und Selbstlosigkeit der subjektiven Triebfeder wesensgesetzlich der objektiven absoluten Forderung entsprechen. Der Mensch soll sich im Sittlichen wissen unter unbedingten Geboten. Die beiden Ordnungen des Sinnlichen und Übersinnlichen, die Welt der Phainomena und Nooumena sind hier streng auseinanderzuhalten. Das Bewußtsein der übernatürlichen intelligiblen Ordnung des Seins, der der Mensch auch als Sinnenwesen angehört, bewegt die Seele durch ein moralisches Gefühl. In einem unmittelbaren Gefühl tritt die Rückwirkung des Gesetzes auf das Gemüt des Menschen in Erscheinung. Die Notwendigkeit einer Handlung aus Achtung für

[22]) Kühnemann, Kant, II, S. 355.
[23]) Kant: Krit. d. prkt. Vernunft, S. 87.
[24]) Kühnemann, Kant, II, S. 356.

das Sittengesetz heißt Pflicht. „Pflicht ist die subjektive Triebfeder, wobei Pflicht die Notwendigkeit einer Handlung aus Achtung fürs Gesetz ist.“[25]) In dem Begriff der Pflicht liegt die kategorische Forderung des objektiven Gesetzes. Darum ist Pflicht niemals ein Zwang des Müssens von außen, sondern der Ausdruck der subjektiven Anerkennung eines Sollens. Der stark negative Charakter, der in dem Pflichtbegriff als Forderung des Abbruchs aller Neigungen liegt, erklärt die vielen Mißverständnisse, die Kant an diesem Punkte erfahren hat. Pflicht ist nichts anderes als das subjektive Erkenntnisprinzip von einer Gesetzlichkeit, das dem Willen die Notwendigkeit der Tat auferlegt. „Was ich unmittelbar als Gesetz für mich erkenne, erkenne ich mit Achtung, welche bloß das Bewußtsein der Unterordnung meines Willens unter einem Gesetze ohne Vermittelung anderer Einflüsse auf meinen Sinn bedeutet. Die unmittelbare Bestimmung des Willens durchs Gesetz und das Bewußtsein desselben heißt Achtung, so daß diese als Wirkung des Gesetzes auf das Subjekt und nicht als Ursache desselben angesehen wird.“[26]) Der Gegensatz von Dogmatismus und Kritizismus im Sittlichen kommt hier zu offensichtlicher Geltung. Nicht blinder Gehorsam einem strengen Gesetz gegenüber, sondern Anerkennung und Aufnahme dieses Gesetzes in mein Bewußtsein läßt meinen Willen zur Tat werden. Kühnemann hat die Tiefe dieser ethischen Zusammenhänge erfaßt: „Aber in das Reich der wahren Sittlichkeit heben sich diejenigen allein, die gut sind aus dem Bewußtsein des Sollens heraus, die das Gesetz erfüllen, nicht weil es als das Gesetz nun einmal gegeben und anerkannt ist, sondern weil sie es in ihrem Fall als das Gesetz anerkennen, finden, entdecken, erfinden.“[27])

Das Gefühl der Achtung als ein metaphysisches Wissen.

Das Gefühl der Achtung für das Sittengesetz ist mithin nicht ein sinnliches, sondern ein übersinnliches Gefühl. Es ist das unmittelbare Wissen um reine Ideen; in ihm offenbart sich das Absolute und Unbedingte unmittelbar. Es besitzt die Gewißheit einer reinen, von allem naturbedingten Sein geschiedenen metaphysischen Welt. Das ethische Wissen wird so zum unmittelbaren metaphysischen Wissen, das sittliche löst sich als ein metaphysisches Reich von dem naturgesetzlichen Sein ab. „Das Sittliche ist ein Inbegriff reiner, unbedingter Gesetzlichkeiten, die allem Naturbedingten als eine andere Welt gegenüberstehen. Es wird bewegendes Gefühl im Menschen durch den Gegensatz, in den es zu seinen natürlichen Trieben tritt.“[28]) Mit Bewußtsein ist der Mensch Angehöriger zweier Welten. Das objektive Sein tritt zum handelnden Ich in eine völlig neue Bezugsordnung. Das Ich ist nicht mehr der Beziehungspunkt eines bedingten Wertseins, sondern das Ich wird in eine absolute Ordnung eingereiht, deren Werthaftigkeit in ihr selbst eingeschlossen ist. Das Sittengesetz wird so zum Ausdruck einer absoluten,

---

[25]) Metaphysik der Sitten, S. 29.
[26]) a. a. O., S. 31, Anm.
[27]) Kühnemann, a. a. O., S. 359/60.
[28]) a. a. O., II, S. 359.

in sich gegründeten Werthaftigkeit des Seins. Kant spricht dies sogar selbst aus, wenn er die Achtung „als Vorstellung von einem Werte“[29]) bezeichnet. Man kann geradezu sagen, daß Kant das moralische Gesetz als die Form einer absoluten Wertordnung des Seins gefaßt hat. Der gleiche Gedanke findet sich in den Sätzen: „Denn es hat nichts einen Wert, als den, welchen ihm das Gesetz bestimmt. Die Gesetzgebung selbst aber, die allen Wert bestimmt, muß eben darum eine Würde, d. i. unbedingten, unvergleichbaren Wert haben, für welchen das Wort Achtung allein der geziemende Ausdruck der Schätzung abgibt, die ein vernünftiges Wesen über sie anzustellen hat.“[30]) Kant bringt zwar den inhaltlich materiellen Begriff des Wertes resp. der Wertordnung nicht zu einer positiven Seinsbestimmung, doch ist der Wertgedanke in der absoluten Form des Sittengesetzes klar zum Ausdruck gebracht, da ja das Gefühl der Achtung als Wirkung des objektiven Gesetzes keine subjektive Wertung darstellt. Der Wertbegriff ist im absoluten Sein implizit enthalten. Die Bezeichnung des moralischen Gesetzes als einer metaphysischen Wertordnung des Seins wäre hiermit gerechtfertigt.

Der Menschheitsgedanke in der absoluten Wertordnung.

In dem Gefühl der Achtung wird dem freien handelnden Menschen nicht allein der Sinn einer absoluten Seinsordnung offenbar, sondern er erlebt sich selbst in seiner Freiheit und Unabhängigkeit von dem Naturmechanismus. Er löst sich aus seiner selbstischen Gebundenheit und, indem er sich dem moralischen Gesetz unterwirft, stellt er sich in eine absolute Ordnung des Seins. In der Achtung vor dem Sittengesetz entdeckt er sich als freie sittliche Persönlichkeit. „Die Anlage für die Persönlichkeit ist die Empfänglichkeit der Achtung für das moralische Gesetz als einer für sich hinreichenden Triebfeder der Willkür. . . . Die Idee des moralischen Gesetzes allein mit der davon unzertrennlichen Achtung kann man nicht füglich eine Anlage für die Persönlichkeit nennen; sie ist die Persönlichkeit selbst.“[31]) Der sittliche Mensch als Persönlichkeit bedeutet aber einerseits nicht allein Loslösung von aller naturgesetzlichen Gebundenheit und andererseits nicht nur die Anlage, das moralische Gesetz zur Maxime seines Willens zu erheben; da beide Gesetzlichkeiten nebeneinander im Menschen wirken, steht er als Persönlichkeit der Totalität des Seins mit allen seinen Möglichkeiten und Fähigkeiten des Wollens und Könnens gegenüber. Der Mensch als Persönlichkeit erfaßt in den beiden ihn bewegenden Gesetzlichkeiten den Sinn des Seins und spiegelt ihn in seinem Wollen wieder. Er trägt den Begriff des Alls in sich und hält die letzte Entscheidung in seinem Willen, welche Gesetzlichkeit sein Handeln bewegen soll. So wird die Persönlichkeit zur obersten und letzten Instanz aller Moralität. In der Zugehörigkeit zu zwei Seinssphären erlebt sich der Mensch in zwei Beziehungen, deren eine wir oben in einer egozentrischen Richtung des Seins auf ein Ich

[29]) Kant: Metaphysik der Sitten, S. 31, Anm.
[30]) Kant: a. a. O., S. 73.
[31]) Kant: Religion innerhalb der Grenzen der reinen Vernunft, S. 27.

festgestellt haben. Die Triebfeder der Neigung legte den Ursprung der Taten in ein selbstisches Zentrum. Als freie sittliche Persönlichkeit tritt der Mensch aus seiner individuellen naturgesetzlichen Isoliertheit heraus; er weiß sich verbunden mit dem Reiche der Menschheit als einem Reiche gleichgerichteter freier sittlicher Persönlichkeiten. Die Idee der Menschheit lebt in allem seinem sittlichen Tun und Handeln. Als sittliche Persönlichkeit erkennt der Mensch sie in seinem freiheitlichen Bewußtsein des Wollenkönnens und Handelnkönnens an, in diesem Bewußtsein trägt er die Idee der Menschheit in sich. Persönlichkeit sein, heißt nun nicht, einem unpersönlichen Gesetze aus Pflicht folgen, sondern den Menschheitsgedanken, den das Sittengesetz repräsentiert, in die Tat umsetzen. Kant vollendet diesen Gedanken in sich selbst, indem er darlegt, daß dem Menschheitsgedanken das strenge Pflichtgesetz zu einem Gesetz der Liebe wird. Die Selbstliebe des Ichindividuums war ausgeschlossen von der Mitbestimmung im Sittlichen. In der Anerkennung seiner Pflichten dient der sittliche Mensch dem Menschheitsgedanken, in dem Kant das höchste Gebot begreift: Liebe Gott über alles und deinen Nächsten als dich selbst. Die Menschheit ist das große Reich der Liebe, in dem jeder gleichgeachtet und gleichberechtigt das Gesetz seiner Pflicht erfüllt. Die Menschheit vollendet sich in der Liebe. „Neigung und Liebe können die sittliche Seele des Lebens werden, dort nämlich, wo sie nichts anderes sind als die ganze Tiefe des Bewußtseins um unsere Pflichten, die mit Freudigkeit gelebt werden. Insofern erreicht alles Menschliche seine Vollendung in der Liebe."[32]) Somit entdeckt sich hier der wahrste und tiefste Gehalt des kantischen Pflichtbegriffes. Das Sittengesetz enthält nichts anderes als die Forderung der Verantwortlichkeit des individuellen Tuns im Sinne der Menschheitsidee. Das Reich der Menschheit erhält seinen Sinn nicht durch eine Beziehung auf ein Anderes, Außenliegendes, sondern es trägt ihren Sinn und Zweck in sich selbst. Seine Idee gibt somit dem moralischen Gesetz seine endgiltige gegenständliche Bestimmtheit. Die Menschheit ist der Gegenstand, der sich in dem Handeln aus dem Bewußtsein des Gesetzes aufbaut. Wie die Form des Gesetzes zu dieser gegenständlichen Bestimmtheit im Menschheitsgedanken kommt, weist Kühnemann eindeutig auf: „So also steht es nicht, daß wir aus dem Gedanken der Menschheit die Gesetze herleiten, die unser Handeln bestimmen sollen, sondern so steht es, daß das Handeln im Bewußtsein der Gesetze jenen Gegenstand erst bildet und schafft, der die Menschheit heißt."[33])

In ihrer Folgerichtigkeit bewährt sich die transzendentale Methode Kants. Aus der Form folgt die gegenständliche Giltigkeit jeglichen Inhalts, im Gedanken des Sittengesetzes schafft die sittliche Persönlichkeit die Menschheit. In ihm weiß sich der handelnde Mensch als Sachwalter einer reinen Idee, die ihm seine Werthaftigkeit verleiht. Im Menschheitsgedanken besitzt die sittliche Persönlichkeit die unmittelbare Einsicht und Gewißheit von der absoluten Giltigkeit des Seins. Diese Entdeckung vollzieht sich im Menschen selbst. Seine Seele besitzt das Wissen um

[32]) Kühnemann, Kant, II, S. 364.
[33]) Kühnemann, a. a. O., S. 371.

die absoluten Seinszusammenhänge und strahlt es in ihren Taten wieder. Die Beziehung von Psychologie und Ethik klärt sich nun selbst. Die Gewißheit einer metaphysischen Gesetzlichkeit im Bewußtsein der sittlichen Persönlichkeit wird durch die Möglichkeit des freien, selbstbestimmten Willens zur Tat und erhält durch die Tat im Menschheitsgedanken gegenständliche Bestimmtheit. Es ist also nicht so, daß die Ethik ihre Gesetze abstrahiert von gegenständlichen Erfahrungsinhalten, dies wäre die psychologische Fundierung; sondern so steht es, daß die reinen ethischen Gesetzlichkeiten sich in ihrer Möglichkeit durch psychologisch fundierte Akte gegenständliche Bestimmtheit zu erhalten, als giltig erweisen. Im Begriff der sittlichen Persönlichkeit sind beide Problemkreise vereinigt. Der reine Gedanke, die reine Form soll Tat, soll Gegenstand werden. Das rein ethische Giltigkeitsmoment liegt also im reinen Gesetz als unbedingte Forderung an die Persönlichkeit. Die Ethik formuliert ihre Gesetze unabhängig von jeglicher psychologischer Problemstellung; deren gegenständliche Giltigkeit erweist sich erst in der Möglichkeit des Tunkönnens durch die sittliche Persönlichkeit. So entwickelt sich die formale Gesetzesethik Kants zur wahren Persönlichkeitsethik. Die sittliche Persönlichkeit ist der Kernpunkt und der letzte Träger der notwendigen absoluten Giltigkeit der Sittlichkeitswerte. Daß der Menschheits- und Persönlichkeitsgedanke das einzige absolute Prinzip einer Ethik sein kann, spricht Scheler im Vorwort zur zweiten Auflage seiner materialen Wertethik selbst aus, obwohl er gegenüber Kant eine andere Grundlegung der Ethik fordert. Er bewegt sich durchaus in dem Ideenkreis Kants, wenn er sagt: „Jeder falsche, sog. Individualismus ist nach der Ethik des Verfassers durch die Lehre von der ursprünglichen Mitverantwortlichkeit jeder Person für das sittliche Heil des Ganzen, aller Personenreiche (Solidaritätsprinzip) mit all seinen irrigen und schädlichen Folgen ausgeschlossen. Nicht eine „isolierte" Person, sondern nur die ursprünglich sich mit Gott verknüpft wissende, auf die Welt in Liebe und sich mit dem Ganzen der Geisteswelt und der Menschheit solidarisch geeint fühlende Person, ist für den Verfasser die sittlich wertvolle."[34])

[34]) Vorwort zur zweiten Auflage, S. 12.

Die Prinzipien der materialen Wertethik Schelers.

Schelers Einwände gegen den kantischen Formalismus.

Das absolute Sittengesetz Kants hatte sich als einzig mögliche Norm für einen sittlichen Willen erwiesen. Die absolute Apriorität war sein Sittlichkeitskriterium für die Vergegenständlichung einer absoluten ideellen Seinsordnung, durch die sittliche Tat. Das Sittengesetz konnte nicht von bereits bestehenden gegenständlichen Bestimmtheiten abstrahiert werden, da es sich sonst in eine Abhängigkeit von Voraussetzungen begab, die außerhalb seiner absoluten Giltigkeitssphäre lagen (zumal wir nachgewiesen haben, daß diese Voraussetzungen bereits von einem apriorischen Prinzip gegenständlich bestimmt waren), und wofür es als ursprüngliches absolutes Willensprinzip keine Verantwortung übernehmen konnte. Von gegenständlichen Bestimmtheiten abgeleitet würde das Gesetz, dessen absolute Giltigkeit eben in seiner Apriorität oder reinen Form besteht, seinen Sinn als metaphysische Ordnungsgesetzlichkeit verlieren und sich in rein psychologische Abhängigkeiten begeben, die die philosophische Ethik unrettbar dem Psychologismus zutreiben. Der Aprioritätsbegriff der transzendentalen Methode Kants begründet die Ethik als reine absolute Wissenschaft, die ihre Ideen in sich selbst formuliert. Der Aprioritätsbegriff ist kein Funktionsbegriff, der in dem Willen als psychologischem Factum fundiert ist, sondern das Giltigkeitskriterium reiner absoluter Ideen, die als Sollensforderung an den sittlichen Willen herantreten. Die rechte Auffassung des kantischen Aprioritätsbegriffes entscheidet über das Verständnis für die formale Gesetzesethik und bedingt die Stellungnahme pro oder contra den ethischen Formalismus. Die grundsätzliche Auffassung und die grundlegendsten Einwände Schelers gegen den kantischen Formalismus sind enthalten in dem zweiten Kapitel seiner Wertethik unter dem Titel „Formalismus und Apriorismus".

Schelers Auffassung des kantischen a priori.

Die Schelerschen Einwände gegen den Aprioritätsbegriff Kants bilden gleichsam die Keimzelle, aus der sich notwendig und folgerichtig die Gegnerschaft Schelers gegen den Gesetzesbegriff überhaupt und seine ethischen Bestimmungen im Einzelnen entwickeln mußten. Seine Auffassung dokumentiert sich am deutlichsten an dieser Stelle: „Der Apriorismus Kants beruht nicht auf Anschauung sondern ist eine pure konstruktive Erklärung des apriorischen Gehaltes in den Gegenständen der Erfahrung, die sich nur unter der Voraussetzung einstellt, es sei überall „gegeben" nur ein untergeordnetes Chaos (hier von sog. Empfindungen, dort von Trieben oder Neigungen). Diese Voraussetzung ist der ge-

meinsame Grundirrtum des Sensualismus und Kants, der ihn — hier ganz blind — von den Engländern übernahm."[1]) Scheler faßt den Begriff a priori bei Kant als puren konstruktiven Ordnungsbegriff für ein vorliegendes Chaos psychischer Funktionen. Der Begriff wird reiner Konstruktionsbegriff von gegenständlichen Voraussetzungen, die, wie wir oben feststellten, ihre Giltigkeit von dem naturgesetzlichen Prinzip der Selbstliebe erhielten und daher eigentlich keines neuen Ordnungsbegriffes bedurften. Scheler faßt dagegen seinen Begriff a priori folgendermaßen: „A priori sind Sätze, die von jeder Art Setzung absehen und auf Wesensschau gegründet sind. Nicht an Sätze ist das Apriori gebunden, etwa als Form dieser Sätze und Akte, sondern es gehört zum Gegebenen, zur Tatsachensphäre; und ein Satz ist nur insofern a priori wahr, als er in solchen Tatsachen sich erfüllt."[2]) Er stellt also nicht die Frage der transzendentalen Methode, unter welchen Bedingungen der Giltigkeit objektive Gegenständlichkeiten stehen, sondern er will das Apriori vom bereits gegebenen Tatsächlichkeiten ableiten, ohne zu sagen, welches Prinzip ihre gegenständliche Seinsgiltigkeit überhaupt bedingt. Er kann den Aprioritätsbegriff als reinen formalen Giltigkeitsbegriff nicht ohne einen tatsächlichen Gehalt denken. Er sieht nicht, daß der reine Aprioritätsbegriff erst die objektive Giltigkeit des tatsächlich Gegebenen bestimmt. Da nun Scheler bei Kant einen dem Gesetz zu Grunde liegenden Willensinhalt vermißt, so legt er den Aprioritätsbegriff in die Funktionen des Willens.

Versucht er einerseits vergeblich, das Apriori aus psychologischen Tatsächlichkeiten abzuleiten, so will er andererseits das kantische Apriori als Funktionsbegriff definieren. „Wie Kant in der theoretischen Philosophie das a priori irrig aus der Urteilsfunktion herleiten will, anstatt aus dem Gehalt der allem Urteile zu Grunde liegenden Anschauungen, so hier aus der Willensfunktion, anstatt aus dem Gehalte der sittlichen Erkenntnis, wie sie sich im Fühlen, Vorziehen, Lieben und Hassen wesensnotwendig vollzieht. Darum ist ihm auch die Tatsache der sittlichen Einsicht völlig unbekannt. An seine Stelle tritt bei ihm das Pflichtbewußtsein, von dem sich zeigen wird, daß es nichts weniger ist wie sittliche Einsicht selbst - wenn es auch eine der möglichen Formen der automatischen subjektiven Realisierung eines Inhaltes solcher möglichen Einsicht sein kann, - ja, daß es nur da auftreten kann, wo die sittliche Einsicht im vollen Sinne fehlt."[3]) Die Forderung der sittlichen Einsicht in einem gegebenen Sachverhalt, wie ihn Scheler in den materialen Werten darlegt, ist die Voraussetzung, der die kantische Gesetzesethik nicht genügen kann. Scheler vermißt in dem Sittengesetz den Willensinhalt, die Washeit des Wollens, die ja Kant als sinnlich bedingte Erfahrung zurückweisen mußte. Eine materiale Wesenheit soll jetzt aber den Willen leiten. Der Apriorität des Sittengesetzes lag auch kein gegenständlicher Inhalt zu Grunde. Aus ihr sollte sich ja erst eine objektive Gegenständlichkeit in der Menschheit realisieren. Scheler kann aber das Apriori

[1]) Max Scheler: Der Formalismus in der Ethik u. d. materiale Wertethik, S. 62.
[2]) M. Scheler, a. a. O., S. 44.
[3]) M. Scheler, a. a. O., S. 66.

nicht von einer bereits gegebenen objektiven Realität trennen; beide Begriffe gehören wohl funktional zusammen, es läßt sich aber keiner aus dem anderen entwickeln, weder das materiale aus dem apriori, noch das apriori aus dem materialen, wie Scheler es will. Deshalb muß Scheler auch die Gleichsetzung des apriorischen mit dem formalen als Irrtum erscheinen: „Die Identifizierung des apriorischen mit dem formalen ist ein Grundirrtum der kantischen Lehre. Er liegt dem ethischen Formalismus mit zu Grunde."[4]) Die formale Gesetzesethik erscheint ihm deshalb unmöglich, da der reinen Form keine objektiven Realitäten zu Grunde liegen, aus denen sie abstrahiert ist. Die ethischen Prinzipien müssen sich auf materiale Werttatsächlichkeiten gründen, sollen die Gesetze nicht leer und unfruchtbar erscheinen, dies ist Schelers Meinung. Das apriori, die reine Form, muß nicht erst als transzendentaler Begriff einen gegenständlichen Inhalt bestimmen, sondern soll von einer objektiven Gegebenheit bereits abgeleitet sein. Darum muß Scheler erst einmal zu der schon oben genannten Annahme kommen, daß das Sittengesetz auf ein Chaos von Neigungen und Trieben als objektive Gegebenheiten bezogen ist. Wie weit die Verkennung des ethischen Apriorismus den gesamten Sinngehalt der Gesetzesethik entstellen kann, zeigt Scheler, der aus der Auffassung des apriori als eines funktionalen Ordnungsprinzips die Haltung Kants zum Sein als ursprünglich feindselig und mißtrauisch bezeichnet. „Ja, wir sind hier an einem Punkte, wo der Apriorismus eine so innige Verbindung mit dem allerletzten, kaum aussprechbaren in der Gesamthaltung Kants zur Welt eingegangen hat, daß hier die philosophische Lehre mit einer höchst individuellen Neigung Kants zu höchst gefährlicher Verknüpfung gekommen ist. Diese Haltung kann ich nur mit den Worten einer ganz ursprünglichen „Feindseligkeit" zu oder auch „Mißtrauen" in alles „Gegebene" als solches, Angst und Furcht vor ihm als dem „Chaos" bezeichnen, — also das Gegenteil von Liebe zur Welt, von Vertrauen, von schauender und liebender Hingabe an sie; d. h. es ist im Grunde nur der die Denkweise der modernen Welt so stark durchziehende Welthaß, die Weltfeindschaft, das prinzipielle Mißtrauen in sie und deren Folge, das grenzenlose Aktionsbedürfnis, das sie organisiert, beherrscht werde, kulminierend in einem genialen philosophischen Kopfe, — was diese Verbindung von Apriorismus und der Lehre vom formenden, gesetzgeberischen Verstande und dem die Triebe in Ordnung bringenden Vernunftwillen psychologisch veranlaßt hat."[5]) So muß die psychologisch-funktionale Auffassung des kantischen Apriori zu Folgerungen führen, die den Sinn der Weltanschauung Kants geradezu auf den Kopf stellt und verkehrt. Das ängstliche Suchen nach einer gegebenen Materie führt notwendig zu dieser psychologistischen Fassung des apriori, mit der die transzendentale Methode ja auch nicht das Mindeste zu tun hat. Doch sieht Scheler diese psychologistische Fundierung selber für unmöglich und ungenügend an. Das Fehlen einer apriorischen Einsicht in objektive Sachzusammenhänge führt ihn zu der Ablehnung der kantischen Ethik überhaupt. Denn „Ethik ist ihm die urteils-

[4]) M. Scheler: a. a. O., S. 49.
[5]) M. Scheler: a. a. O., S. 63/64.

mäßige Formulierung dessen, was in sittlicher Erkenntnis gegeben ist".[6]) Erst die Einsicht in objektive sittliche Wesenszusammenhänge, die Welt der Werte und ihre Gesetze, soll einen Aufbau einer philosophischen Ethik zulassen: ja, diese sittliche Einsicht soll erst den Sinn einer philosophischen Ethik begründen. Dieser Mangel soll die Unmöglichkeit der kantischen Ethik in sich selbst erweisen. „Endlich erhält aber auch die Ethik, da sie eine selbständige Erkenntnisquelle nicht besitzt, hier eine unmögliche Stellung. Wie es möglich sei, — wenn es ein solches Gesetz der Willensfunktion, des reinen Wollens gibt, — es auch zu erkennen und in der Ethik zu formulieren, hat Kant nicht gezeigt. Bald stützt er sich auf die Analyse der gemeinen sittlichen Beurteilung. — was die philosophische Ethik anders als heuristisch (nach seiner eigenen Erkenntnis) nicht darf, — bald erklärt er, daß man sich darauf nicht stützen dürfe. Wo aber bleibt ihm noch eine Quelle der Erkenntnis für das Apriori des Wollens? Oder soll die Ethik selbst ein sittliches Verhalten sein? Darüber kann bei seinen Voraussetzungen Klarheit nicht bestehen."[7])

Die mangelnden psychologischen Grundlagen Kants.

Wo findet Scheler nun die Ursache der bei Kant bestehenden Vermischung von sittlicher Erkenntnis, sittlichem Verhalten und philosophischer Ethik? Der Mangel einer sittlichen Erkenntnis in der formalen Ethik soll bedingt sein durch die ungenügenden psychologischen Voraussetzungen, die Kant von den englischen Sensualisten übernommen hat. Das seelische Leben erschöpft sich nicht in den Funktionen der Sinnlichkeit und des Verstandes. Die falsche Einheit, in der Kant alles Fühlen und alle Neigungen zur Sinnlichkeit rechnete, erscheint als Urgrund, dessenwegen das Sittengesetz keine Erkenntnis sittlicher Tatsächlichkeiten voraussetzen könnte, und nur ein zu ordnendes Chaos von Trieben und Neigungen einerseits vorfand, andererseits aber leer und unfruchtbar sein muß.

Die Gleichsetzung von Apriori — Rational.

Scheler sieht in diesen Voraussetzungen den zweiten Grundirrtum der kantischen Lehre, nämlich die Gleichsetzung des Apriorischen mit dem Rationalen. Damit entzieht er dem Apriori endgiltig den Charakter eines reinen Geltungsbegriffes und faßt ihn ausschließlich als Funktionsbegriff psychischer Akte auf. „Nicht minder irrig ist aber die zweite Gleichsetzung des Apriorischen mit dem Rationalen (oder Gedachten), die der von Material und Sinnlich (sowie Aposteriori) entspricht."[8]) Wie sehr Scheler bemüht ist, dem ethischen Apriori einen Wesensgehalt zu geben, ohne den ihm der Begriff leblos erscheint, zeigt noch diese Stelle. „So führt Kant z. B. auch das reine Wollen auf die praktische

[6]) M. Scheler: a. a. O., S. 66.
[7]) M. Scheler: a. a. O., S. 67.
[8]) M. Scheler: a. a. O., S. 58.

Vernunft oder die Vernunft, sofern sie praktisch wirksam ist, zurück, und verkennt damit die Ursprünglichkeit des Willensaktes. Das Wollen erscheint hier wie ein bloßes Anwendungsgebiet für die Logik und nicht gleich dem Denken mit einer Gesetzmäßigkeit derselben Ursprünglichkeit behaftet, wie das Denken."[9]) Gegenüber der einseitigen Basierung des Apriori in den rationalen Denkfunktionen fordert Scheler eine positive, psychologische Grundlegung des ethischen Apriori: „Was wir also Kant gegenüber hier entschieden fordern, ist ein Apriorismus des Emotionalen und eine Scheidung der falschen Einheit, die bisher zwischen Apriorismus und Rationalismus bestand. Emotionale Ethik im Unterschiede von rationaler Ethik ist durchaus nicht notwendig Empirismus im Sinne eines Versuches, die sittlichen Werte aus der Beobachtung und Induktion zu gewinnen."[10]) Die falsche Voraussetzung Kants, das Fühlen, Lieben und Hassen als rein sinnliche Funktionen zu bestimmen, wird durch den emotionalen Apriorismus Schelers aufgehoben, der diesen Funktionen die Erkenntnismöglichkeit eines materialen Wertreiches und damit dem sittlichen Willen eine materiale Basis gibt. Das ethische Apriori, die Sittlichkeit, soll eine neue psychologische Fundierung erhalten. Das Wollen erhält durch die emotionalen Erkenntnisfunktionen sein eigenes Gegenstandsgebiet. „Der eigentliche Sitz alles Wertapriori (und auch des sittlichen) ist die im Fühlen, Vorziehen, in letzter Linie dem Lieben und Hassen sich aufbauende Werterkenntnis resp. Werterschauung, sowie die der Zusammenhänge der Werte, ihres „Höher" und „Niedrigerseins", d. h. die sittliche Erkenntnis. Diese Erkenntnis erfolgt also in spezifischen Funktionen und Akten, die von allem Wahrnehmbaren und Denken toto coelo verschieden sind und den einzig möglichen Zugang zur Welt der Werte bilden."[11]) Der Nachweis der Apriorität der emotionalen Erkenntnisfunktion erschließt nur dem Willen ein seinsgiltiges Gegenstandsgebiet. Scheler will die antikopernikanische Wendung vom Subjekt auf ein Objekt vollziehen. Das ethische Apriori soll nicht mehr basiert sein in einer leeren Form und inhaltlosen Gesetzlichkeit, sondern erhält seinen Sitz in den emotionalen Funktionen. Die sittliche Gesinnung erscheint nicht mehr als die Art und Weise oder die Form eines Wollens, sondern als ein Wollen, das bereits einen gegenständlichen Inhalt besitzt. Der ethische Formalismus soll damit endgiltig überwunden sein.

Die Fragestellung der vorliegenden Arbeit erfordert nun den Nachweis von Scheler, inwieweit das rein funktional bestimmte Apriori der emotionalen Akte bereits die Giltigkeit eines ethischen Apriori für den Willen erhält. Nach Scheler besitzt die Apriorität der emotionalen Erkenntnisfunktionen gleichzeitig sittliche Giltigkeit. Ist nun das Wertapriori identisch mit dem ethischen Apriori oder gründet sich das ethische Apriori auf das funktionale Wertapriori? Das sind Fragen, die die Wertethik Schelers beantworten muß. Das Verhältnis von Psychologie uud Ethik im Schelerschen System wird diese Frage entscheiden müssen, und zwar

[9]) M. Scheler: a. a. O., S. 59.
[10]) M. Scheler: a: a. O., S. 61.
[11]) M. Scheler: a. a. O., S. 64.

in dem reinen Giltigkeitsbegriff des Apriori. Die Problemstellung nimmt nun die Form an: Vergegenständlicht das Apriori der emotionalen Erkenntnisfunktionen nur eine neue Tatsachensphäre, oder besitzt das Apriori auch gleichzeitig gegenständliche Giltigkeit absoluter ethischer Prinzipien? Der Klärung dieses Sachverhaltes wird die Darstellung der grundlegenden Prinzipien der Schelerschen Wertlehre voraufgehen müssen.

Die Werte als reine materiale Qualitäten.

Die Frage nach dem Was, das den Willen bestimmt, soll das ausschlaggebende Moment für die Moralität des Willens sein. Dieses Was, der gegenständliche Inhalt der sittlichen Handlung stellt sich bei Scheler in den reinen materialen Werten dar. Will Scheler nicht in den Fehler eines Eudämonismus und einer Güterethik fallen, die er ebenso wie Kant ablehnt, („Es sei hervorgehoben, daß Kant mit vollem Rechte jede Güter- und Zweckethik als von vornherein verfehlt zurückweist."[12]) so muß sein Wertbegriff eine eigene Wesenheit besitzen. Er erklärt diese folgendermaßen: „Alle Werte sind materiale Qualitäten, die eine bestimmte Ordnung nach hoch und nieder zueinander haben, und zwar unabhängig zu der Seinsform, in die sie eingehen, entweder als reine gegenständliche Qualitäten, oder als Glieder von Wertverhalten oder als Teilmomente in Gütern, oder als Wert, den ein Ding hat."[13]) In dem Ausdruck „unabhängig von der Seinsform, in die sie eingehen, liegt schon die grundlegende Eigenheit seines Wertbegriffes. Werte werden als ideale Wesenheiten bestimmt, deren Existenz ganz unabhängig und selbständig von dem dinglichen Sein besteht. Ihr Wesen besteht in einem reinen qualitativen Sein." „Wenn man die Werte überhaupt unter eine Kategorie subsumieren will, so muß man sie als Qualitäten bezeichnen."[14]) Die Werte werden als selbständige Phänomene streng von der Sphäre des naturgesetzlichen Seins geschieden. Sie stellen eine besondere Seite des dinglichen und naturhaften Seins dar. Scheler spricht ausdrücklich von der Wertseite der Dinge. „Im Verlaufe des intentionalen Fühlens erschließt sich uns vielmehr die Welt der Gegenstände selbst, nur eben von ihrer Wertseite her."[15]) Die strenge Scheidung der Wertsphäre von der Sphäre des naturgesetzlichen Seins bildet das wesentliche Kriterium der ganzen Schelerschen Wertlehre. Alle bisherigen Werttheorien betrachteten den Wert unter der Kategorie des dinglichen Seins. Sie definierten Wert als Tätigkeit, Eigenschaft oder Ding. Das dingliche Sein in seinen Eigenschaften oder Wirkungen auf das Subjekt gab das Substrat und die letzte Grundlage für den Wert ab. Wir können hier nur darauf hinweisen, daß auf diesen Grundlagen die Werttheorie sich immer nur zu mehr oder minder versteckten Variationen irgend einer Erfolgsethik entwickeln mußte. Diesen Gefahren entgeht Scheler durch die Entdeckung der reinen materialen Wesenheit der Werte, die als selbständiges Reich

[12]) M. Scheler: a. a O., S. 4.
[13]) M. Sceeler: a. a. O., S. 12.
[14]) M. Scheler: a. a. O., S. 249.
[15]) M. Scheler: a. a. O., S. 266.

der Welt des dinglichen Seins koordiniert ist. Er trennt beide mit einem scharfen Schnitt, der eine gegenseitige Ableitung auseinander unmöglich macht. Schon in seiner Dissertation bringt er diesen Gegensatz klar zum Ausdruck: „Wert und Sein sind durchaus koordinierte Begriffe, die jeglicher Ableitung auseinander widerstehen."[16]) Die Werte als Urphänomene bilden so eine eigene abgeschlossene Welt für sich. Sie tragen den Grund ihres Seins in sich selbst. Ihre Wesenheit ist nicht von ihnen wesensfremden Substraten abhängig. „Die Wertqualitäten sind ideale Objekte, wie auch die Farben und Tonqualitäten solche sind."[17]) Sie können auch als metaphysische Wesenheiten bezeichnet werden. Die dem Wertreich immanenten Wesensgesetzlichkeiten lassen die geschlossene Abgegrenztheit vom dinglichen Sein noch deutlicher werden. Die Werte erweisen sich als der absolute Sinn des naturgesetzlichen Seins. „Es gibt echte und wahre Wertqualitäten, die ein eigenes Bereich von Gegenständen darstellen, die ihre besonderen Verhältnisse und Zusammenhänge haben und schon als Wertqualitäten z. B. höher und niedriger sein können. Ist dies der Fall, so kann zwischen ihnen auch eine Ordnung und Rangordnung obwalten, die vom Dasein einer Güterwelt, in der sie zur Erscheinung kommen, desgleichen von der Bewegung und Veränderung dieser Güterwelt in der Geschichte ganz unabhängig und für deren Erfahrung „a priori" ist.[18])

Die Wesensgesetzlichkeiten des Wertreiches.

Mit der Bestimmung der Werte als eines selbständigen Seins objektiver Gegebenheiten ist notwendigerweise die Formulierung der dieses Reich durchziehenden Wesensgesetzlichkeiten verknüpft. Es ist immer die Form des Gesetzes, die einer objektiven Gegebenheit ihre notwendige Bestimmtheit verleiht. Erst die Gesetze verleihen ihnen die Möglichkeit eines absoluten giltigen Seins. Wie sich die Werte als Wesenheiten scheiden von den Gegenständen des naturgesetzlichen Seins, so sind auch die ihnen immanenten Wesensgesetze streng unterschieden von den Kausalgesetzen des naturhaften Seins. „Unter den apriorischen Zusammenhängen können als rein formal jene bezeichnet werden, die von allen Wertarten und Wertqualitäten, sowie von der Idee des Wertträgers unabhängig sind und im Wesen der Werte als Werte gründen. Sie stellen zusammen eine reine Axiologie dar, die im gewissen Sinne der reinen Logik entspricht.[19])" Von den mannigfachen Gesetzeszusammenhängen können uns hier nur jene interessieren, durch deren Notwendigkeit die Giltigkeit der ethischen Werte bestimmt wird. Nicht als beziehungslose einzelne Wesenheiten stehen die Werte nebeneinander, sondern gliedern sich in einer absoluten Rangordnung zu einem sinnvollen Ganzen. „Eine dem gesamten Wertreiche eigentümliche Ordnung liegt

---

[16]) Scheler, Beiträge zur Feststellung der Beziehungen zwischen logischen und ethischen Prinzipien- S. 83.
[17]) M. Scheler: Materiale Wertethik, S. 16.
[18]) M. Scheler: a. a. O., S. 10.
[19]) M. Scheler: a. a. O., S. 79.

darin vor, daß Werte im Verhältnis zueinander eine Rangordnung besitzen, vermöge deren ein Wert höher als der andere ist, resp. niedriger. Sie liegt, wie die Unterscheidung von positiven und negativen Werten, im Wesen der Werte selbst und gilt nicht etwa bloß von den uns bekannten Werten“[20]) Die Wesenstatsache der Unterscheidung der Werte in positive und negative Werte beruht ebenso absolut in den Werten selbst wie die Rangordnung, die niemals abgeleitet oder deduziert werden kann, sondern in ihrer Giltigkeit für sich besteht. Diese Rangordnung ist ein durchaus unveränderliches und ewiges Grundprinzip. „Die wichtigsten und grundlegendsten aller apriorischen Beziehungen bestehen aber im Sinne einer Rangordnung zwischen den Qualitätensystemen der materialen Werte, die wir als Wertmodalitäten bezeichnen. Sie bilden das eigentliche materiale Apriori für unsere Werteinsicht und Vorzugseinsicht. Ihr Tatbestand ist es, der zugleich die schärfste Widerlegung von Kants Formalismus darstellt.“[21]) Es ist hier festzuhalten, daß Scheler die Apriorität der Rangordnung aus der materialen Wesenheit der Werte selbst entwickeln will, daher die Bezeichnung: materiales Apriori. Dieser Begriff ist hier streng zu scheiden von dem ethischen Apriori eines sittlichen Willensprinzips. Scheler faßt einmal den strengen Giltigkeitsbegriff des kantischen Apriori ungenau, da er ihn aus der Wesenheit der Werte selbst ableitet, anstatt die apriorische Giltigkeit der emotionalen Erkenntnis zu bestimmen, die den Werten überhaupt erst objektive Seinsgiltigkeit verleiht; dann aber nimmt er das materiale Apriori der Werte gleichzeitig in Anspruch für ein ethisches Willensprinzip. „Der Sitz des ethischen Apriori liegt in der Sphäre der sittlichen Erkenntnis, nicht aber in der des Wollens selbst.“ (Mat. Wertethik 78.) Scheler hat hier die beiden Geltungsbezüge des Apriori, einerseits als ein Erkenntnisprinzip und, andererseits als ein praktisches Willensprinzip, vermischt. Denn die ethische Giltigkeit der Werte Gut und Böse liegt in der Reinheit und Apriorität eines sittlichen Willens begründet, dessen Norm nicht den giltigen Bezug eines Willens auf seinen individuellen Inhalt, sondern den Bezug der individuellen Willenshandlungen der Menschen untereinander allgemeingiltig regelt. Durch die materiale Apriorität der Rangordnung ist vorläufig nur die Gegenständlichkeit eines Seins von Werten überhaupt bestimmt. Es genügt hier noch, zu sagen, daß die Rangordnung einerseits ein letztes Kriterium für die Unabhängigkeit der Werte als selbständiger Wesenheiten und andererseits die Bedingung für die Möglichkeit der Werte Gut und Böse darstellen. „Die Rangordnung unter den materialen Werten, die in den Werten und nicht in den Dingen, die sie zufällig tragen, gegründet ist, macht die Beziehung von Gut und Böse zu den übrigen Werten überhaupt erst klar.“[22])

---

[20]) M. Scheler: a. a. O., S. 84.
[21]) M. Scheler: a. a. O., S. 103.
[22]) M. Scheler: a. a. O., S. 20.

Die emotionalen Erkenntnisfunktionen.

Die Werte sind bisher nur als ein selbständiges Reich eigengesetzlicher Wesenheiten charakterisiert worden. Doch kann auch die Phänomenologie sich nicht mit der reinen Feststellung einer objektiven Existenz von Wesenheiten begnügen, ohne die Form ihrer Wißbarkeit zu bestimmen. Die objektive Existenz der Werte kann nicht in einer dogmatischen Festsetzung begründet sein. Ihre Seinsgiltigkeit bestimmt sich erst in ihrer Wißbarkeit in den emotionalen Erkenntnisfunktionen. So kommt das kritische Problem der Giltigkeit einer objektiven Realität in den Wesenszusammenhang von Akt und Gegenstand auch in der Phänomenologie zur Geltung. „Der grundlegende gegenseitige Wesenszusammenhang zwischen Akt und Gegenstand bringt es mit sich, daß wir auch da keine objektive Existenz von Werten oder Wertarten voraussetzen dürfen, wo sich nicht auch zum Erleben dieser Wertart zugehörige Akt- und Funktionsarten finden."[23]) Der Wertsphäre des objektiven gegenständlichen Seins entspricht die zugehörige Erlebnissphäre im subjektiven psychischen Leben. Dieser Wesenszusammenhang ist nun nicht so zu verstehen, daß die absolute Existenz der Werte von diesen Erkenntnisfunktionen abhängig wäre, sondern es spricht sich in dem Wesenszusammenhang von Akt und Gegenstand der gegenständliche Giltigkeitsbezug aus. Die Giltigkeit der Werte als objektiver Gegenständlichkeiten, noch nicht ihre Giltigkeit für einen sittlichen Willen, ist bestimmt durch das Apriori der Erkenntnis in den emotionalen Funktionen. „Es gibt eine Erfahrungsart, deren Gegenstände dem Verstande völlig verschlossen sind; für die dieser so blind ist, wie Ohr und Hören für die Farbe, eine Erfahrungsart aber, die uns echte objektive Gegenstände und eine ewige Ordnung zwischen ihnen zuführt, eben die Werte und eine Rangordnung zwischen ihnen."[24]) Wie mit der Entdeckung der Werte das Bereich objektiver Gegenständlichkeiten wesentlich bereichert worden ist, so auch das menschliche Seelenleben durch die Aufdeckung der emotionalen Erkenntnisfunktionen. Diese emotionalen Funktionen zeigen das menschliche Seelenleben von einer ganz neuen Seite. Sie in ihrer erkenntnistheoretischen Wesenseigenart zu untersuchen ist hier nicht der Ort. Sie wird nur insoweit berührt, wie sie zur Begründung eines objektiven Wertreiches notwendig ist.

Das Wertfühlen.

Das Wertfühlen als Erkenntnisfunktion ist ein intentionales Fühlen „von etwas" und ist streng von den Gefühlen der alten Psychologie verschieden. Es ist eine durchaus intentional gerichtete Funktion auf ein Gegenständliches, eben die Werte. „Es gehört zu allen Werten wesensnotwendig eine besondere Art des Bewußtseins von etwas, durch das sie gegeben sind; eben das Fühlen."[25]) Waren alle Gefühle bisher ausschließlich zuständlicher sinnlicher Natur von rein passiv leidendem

[23]) M. Scheler: a. a. O., S. 96.
[24]) M. Scheler: a. a. O., S. 262.
[25]) M. Scheler: a. a. O., S. 272.

und genießendem Charakter, so gewinnt das Fühlen hier neben seiner rein intentionalen Natur ein Erkenntnisvermögen. „Beim Fühlen von Werten gewinnt erst das Fühlen neben seiner intentionalen Natur noch eine kognitive Funktion.“[26]) Die alte Scheidung des Geistes in Verstand und Sinnlichkeit bedingte, daß alles, was nicht zu den reinen Verstandesgesetzlichkeiten gerechnet werden konnte, unter die naturhafte Sinnlichkeit subsumiert wurde, so auch das ganze emotionale Leben. Nun forderten die Werte als Bereich selbständiger Gegenständlichkeiten die für die Bedingung ihres giltigen Seins notwendigen Erkenntnisfunktionen, ohne daß diese für die Existenz der Werte überhaupt bedingend wäre. Denn „Werte können nicht geschaffen und vernichtet werden. Sie bestehen unabhängig von aller Organisation bestimmter Geisteswesen.“[27]) Das Emotionale besitzt also seine eigene giltige Erkenntnismöglichkeit von Wertrealitäten, die von der Logik des Verstandes und den Zuständen der Sinnlichkeit ursprünglich absolut unabhängig und verschieden ist, und durch die erst ein giltiger Bezug der Wertewelt auf den handelnden Menschen überhaupt möglich wird. „Das Fühlen läßt sich nicht auf den Verstand zurückführen; es besteht auch kein gradueller Unterschied zwischen Fühlen und Verstand.“[28]) Die Apriorität der emotionalen Erkenntnisfunktionen, das Fühlen von „Etwas“ begründet somit erst die Seinsmöglichkeit und Geltungsmöglichkeit der Werte. Wie ernst es Scheler ist, die emotionalen Funktionen nicht als rein psychologische Akte zu fassen, sondern in ihrer Apriorität ein objektives Wertreich gegenständlich zu bestimmen, zeigt diese Stelle: „Freilich muß man an diesen Tatsachen, ja schon an der Aufgabe, sie herauszustellen, prinzipiell vorbeigehen, wenn man die gesamte Gefühlssphäre von Hause aus nur der Psychologie zuweist, man wird dann nie darauf sehen, was im Fühlen, im Vorziehen, im Lieben und Hassen sich uns an Welt und Wertgehalt der Welt erschließt, sondern nur immer darauf, was wir in innerer Wahrnehmung, d. h. in „vorstelligem“ Verhalten in uns vorfinden, wenn wir fühlen, wenn wir vorziehen, wenn wir lieben und hassen, wenn wir ein Kunstwerk genießen.“[29]) Die Ursprünglichkeit und die Gerichtetheit des Fühlens enthält das Apriori, das den Werten ihre gegenständliche Seinsgiltigkeit verleiht.

Die Akte des Vorziehens und Nachsetzens.

Da nun das Wertreich durch die ihm innewohnenden Gesetzlichkeiten in positive und negative Werte und in eine beständige Stufenreihe von höheren und niederen Werten geordnet ist, so liegt die Erkenntnismöglichkeit dieser Wertgesetzlichkeiten in den Akten des Vorziehens und Nachsetzens, die Scheler durchaus von allen Akten des Strebens und Wählens trennt. Sie sind „gerichtet“ und „sinngebend“ als intentionale Akte und besitzen als Erkenntnisfunktionen eigene apriorische Giltigkeit.

---

[26]) M. Scheler: a. a. O., S. 264 Anm.
[27]) M. Scheler: a. a. O., S. 258.
[28]) M. Scheler: a. a. O., S. 271.
[29]) M. Scheler: a. a. O., S. 257.

„Das Vorziehen gehört also noch der Sphäre der Werterkenntnis an, nicht der Strebenssphäre. Diese Klasse nun, die Vorzugserlebnisse, sind wieder intentional im strengen Sinne, sind gerichtet und sinngebend; aber wir fassen sie mit der Klasse des Liebens und Hassens als emotionale Akte im Gegensatz zu den intentionalen Fühlfunktionen zusammen."[30]) Die Rangordnung der Werte kommt im Vorziehen zu giltiger Erfahrung. Sie erhält durch die Apriorität des Vorziehens erst die Möglichkeit gegenständlicher Giltigkeit und begründet nicht von sich aus das materielle Apriori der Werte. Die Gerichtetheit der emotionalen Akte auf eine objektive Realität ist das Kriterium ihrer Erkenntnismöglichkeit; es sind keine reflexiven Akte, von denen der Erfahrungsinhalt erst abstrahiert werden müßte, sondern ihre Ursprünglichkeit verleiht der gegebenen Realität erst die notwendige Seinsgiltigkeit. Hieraus folgt, daß die Apriorität der emotionalen Akte noch keine Giltigkeit für ein praktisches Prinzip besitzt, sondern nur rein erkenntnistheoretische Giltigkeit. Wenn Scheler behauptet, „daß der Sitz des ethischen Apriori in der Sphäre der sittlichen Erkenntnis, nicht aber in der des Wollens selbst liegt",[31]) so ist entgegenzuhalten, daß die emotionale Erkenntnis vorerst nur die Seinsgiltigkeit eines Wertreiches begründen kann, der vorläufig noch jegliches ethisches Kriterium fehlt. Das Wertapriori wird wohl das ethische Apriori, das seinen Sitz in dem reinen Willen hat, fundieren. An anderer Stelle trennt Scheler selbst die beiderseitige Apriorität: „Auf dieser Werterkenntnis mit ihrem eigenen apriorischen Gehalt und ihrer eigenen Evidenz ist aber das sittliche Wollen, ja das sittliche Verhalten überhaupt so fundiert, daß jegliches Wollen primär auf die Realisierung eines in diesen Akten gegebenen Wertes gerichtet ist. Und nur sofern dieser Wert in der sittlichen Erkenntnissphäre auch faktisch gegeben ist, ist das Wollen ein sittlich einsichtiges, im Unterschiede zum blinden Wollen."[32]) Das ethische Apriori der reinen Wollensgesetzlichkeit trennt sich von dem Wertapriori der gegenständlichen Wertgesetzlichkeit.

Liebe und Haß.

In den Akten von Liebe und Haß zeigt sich die höchste und ursprünglichste Form des intentionalen emotionalen Lebens. Sie unterscheiden sich als „spontane Akte" wesentlich von den Funktionen des Fühlens, Vorziehens und Nachsetzens. Stellten diese das giltige Bewußtseinsverhältnis der objektiven Wertewelt mit dem subjektiven Ich und die Gegenständlichkeit des Wertseins her, so kommt in den Akten der Liebe und des Hasses als rein aktiven Funktionen die ursprüngliche subjektive Stellung des Menschen zur Welt der Werte zur eindeutigen ethischen Bestimmtheit. Dem Liebesakt ist nicht das wesenhaft, daß er sich auf den gefühlten und vorgezogenen Wert passivisch antwortend verhält, sondern der Liebesakt führt als ein schöpferischer Akt in die

[30]) M. Scheler: a. a. O., S. 267.
[31]) M. Scheler: a. a. O., S. 78.
[32]) M. Scheler: a. a. O., S. 65.

Wertewelt hinein. „Liebe ist ein Akt, eine Bewegung. Alles Fühlen ist Aufnehmen. Liebe ist Bewegung des Gemütes, ein geistiger Akt. Liebe ist ein spontaner Akt, Fühlen dagegen ein reaktives Verhalten."[33] Im Liebesakte schreitet der Mensch in das Reich der Werte hinein, im Verlauf seiner Bewegung treten ihm immer neue, höhere Werte entgegen. „Liebe und Haß sind vielmehr Akte, in denen das jeweilig dem Fühlen eines Wesens zugängliche Wertreich einer Erweiterung resp. eine Verengerung erfährt."[34] Liebe ist für Scheler nicht das Erfüllung suchende Streben, das durch den Genuß der Befriedigung bewegt wird, in diesem Falle durch seine Erfüllung in den Werten, sondern Liebe ist unbedingte Hingabe, ist unmittelbare Hinbewegung in das Reich der Werte, die ihre Motivation, ihren Ursprung in der Persönlichkeit besitzt. In ihrer absoluten Ursprünglichkeit liegt der wesentliche Unterschied der Liebesakte von allen emotionalen Erkenntnisakten. Sie wenden sich nicht an die reine Gegenständlichkeit der Werte als solche, sondern sie charakterisieren die ursprüngliche Stellungnahme eines Ichs zur Welt der Werte überhaupt, indem sie den emotionalen Erkenntnisfunktionen voraufgehen und ihnen gleichsam den Weg weisen und bereiten. „Aber ich meine, daß dem Akte der Liebe nicht das wesenhaft ist, daß er nach gefühltem Wert oder nach vorgezogenem Wert sich auf diesen Wert antwortend richte, sondern daß dieser Akt vielmehr die eigentliche entdeckerische Rolle in unserem Wertverfassen spielt. Er folgt also nicht dem Wertfühlen und Vorziehen, sondern schreitet ihm als sein Pionier und Führer voran."[35] Die Liebesakte werden Träger des ethischen Apriori sein, da ja die Gegenständlichkeit der Werte bereits durch das Apriori der emotionalen Erkenntnis bestimmt ist. Sie werden unmittelbar mit dem Begriff der sittlichen Persönlichkeit verknüpft sein müssen, die durch diese Akte ihre Erkenntnismöglichkeiten und Handlungsmöglichkeiten in einem gewissen Umfange festlegt. Denn Scheler unterscheidet drei Daseinsformen, in denen sich Liebe und Haß darstellen. Erstens die geistige Liebe der Person, zweitens die seelische Liebe des Ichindividuums und drittens die vitale oder Leidenschaftsliebe. Diese drei Formen der Liebe sind an die jeweilig bestimmte Art von Werten wesenhaft gebunden, die vitalen Liebesakte an die Werte des Edlen und Gemeinen, die seelischen Akte an den Wert der Erkenntnis und des Schönen (Kulturwerte) und die geistigen Akte an die Werte des Profanen und Heiligen.[36] Das Wesensgesetz der Wertrangordnung findet sich in den Formen der Liebesakte wieder. Der ethische Gehalt des handelnden Ich wird sich in ihnen bestimmen lassen.

Die ethischen Werte Gut und Böse.

Was ist mit diesen neuen Voraussetzungen, sowohl objektiver Gegenständlichkeiten wie eigenartiger psychologischer Erkenntnisfunktionen, für die absolute Giltigkeit der sittlichen Werte gewonnen? Welche Be-

[33]) Scheler, Phänomenologie u. Theorie d. Sympathiegefühle u. Liebe u. Haß
[34]) M. Scheler: Materiale Wertethik, S. 288.
[35]) M. Scheler: a. a. O., S. 268.
[36]) M. Scheler: Phänomenologie der Sympathiegefühle.

stimmtheit erlangen sie in diesem Verhältnis von emotionaler Erkenntnisfunktion und objektiver Wertgegenständlichkeit? Wie unterscheiden sich zunächst die Werte Gut und Böse wesensgesetzmäßig von den übrigen materialen Werten? Scheler ist sich mit Kant völlig darüber einig, daß „es wesensgesetzmäßig ausgeschlossen ist, daß die Wertmaterien gut und böse selbst Materien des realisierenden Aktes (Wollen) wären."[37]) Die Realisierung eines bestimmten materialen Wertes ist an sich ethisch indifferent. Was die Giltigkeit und Realisierung der Werte gut und böse bestimmt, ist nicht die Realisation eines objektiven Wertes an sich, sondern die Stellung, die der realisierte Wert gemäß der Rangordnung zu den übrigen Werten einnimmt. Die Werte gut und böse stehen notwendigerweise außerhalb den in der Rangordnung zusammengefaßten objektiven Werten. Das Verhältnis der ethischen Werte zu den übrigen Werten ist dieses: „Der Wert „gut" — im absoluten Sinne — ist derjenige Wert, der wesensgesetzmäßig an dem Akte der Realisierung desjenigen Wertes erscheint, der (für die Erkenntnisstufe des ihn realisierenden Wesens) der höchste ist; der Wert „böse" aber derjenige, der am Akte der Realisierung des niedrigsten erscheint."[38]) Das Kriterium, welches bestimmt, welche Art von Wertrealisierung gut und böse ist, die Rangordnung. Damit ist wieder ein formales Gesetzesprinzip, wenn auch kein leeres, bedingend für die Bestimmung der Werte gut und böse.

Die rein auf einer Erkenntnisfunktion beruhende Giltigkeit der objektiven Wertrangordnung als absoluter Form der Wertrealisierung wird für die moralische Giltigkeit der Werte gut und böse nicht genügen. Die moralische Qualität der Werte gut und böse verlangt ein ursprüngliches aktives Verhalten, das gegründet ist auf das unmittelbare Bewußtsein von dem objektiven Wertgehalt des Seins. Nicht erst die Reaktion auf die in der emotionalen Erfahrung gegebenen Werte kann bedingend für die ethische Beurteilung sein. Die Gefahr einer Erfolgsethik läge wieder nahe. Liebe wird sich als der ursprünglichste Träger der sittlichen Werte erweisen müssen. Daß gut und böse selbst Gegenstand der Akte von Liebe und Haß sind, ist wesensgesetzmäßig ausgeschlossen. „Es gibt Liebe zu allen Werten, aber keine Liebe zum Guten, Liebe zum Guten qua Gutem ist selbst schlecht."[39]) Liebe hat ihre Fundierung nicht in dem durch emotionale Erkenntnis erfahrbaren Wertgehalt des Seins, sondern ist bestimmt durch den in der sittlichen Persönlichkeit liegenden Wertgehalt. „Gut ist ein Wert, der wesensgesetzlich nur an spontanen freien Akten und am Sein der Person haftet, die wesensgesetzlich von außen unbeeinflußbar ist."[40]) Da die Akte von Liebe und Haß in ihrer ursprünglichen Bewegung den Erkenntnisfunktionen des Fühlens und Vorziehens in die Welt der Werte voranschreiten, ist die einzig mögliche Bedingung und der einzige Träger der Werte gut und böse die sittliche Persönlichkeit. In dem Begriff der Persönlichkeit also wird die letzte Bedingung für die objektive Giltigkeit der materialen Werte gut und böse liegen müssen.

---

[37]) M. Scheler: Materiale Wertethik, S. 22.
[38]) M. Scheler: a. a. O., S. 21.
[39]) M. Scheler: Phänom. u. Theo. d. Symp. Gef.
[40]) M. Scheler: a. a. O.

Das Problem der sittlichen Persönlichkeit.

Die Frage nach dem „was", nach dem objektiven Willensinhalt, ist durch die Feststellung des gegenständlichen Wertreiches und die entsprechenden emotionalen Erkenntnisfunktionen gelöst und beantwortet. Die Frage nach dem „wie", um die sich das ganze Problem der ethischen Giltigkeit konzentriert, konnte die obige Lösung nicht endgiltig beantworten, sondern verwies auf das Problem der sittlichen Persönlichkeit.

Die Frage nach der sittlichen Persönlichkeit schließt wieder zwei Fragestellungen in sich:

1. die psychologische Möglichkeit in der Funktionseinheit der Persönlichkeit.
2. die ethische Möglichkeit in der Autonomie der Persönlichkeit.

Die psychologische Möglichkeit der Person.

Das Problem der Persönlichkeit stellt sich für Scheler zunächst in der Frage dar: „Welcher einheitliche Vollzieher gehört zum Wesen eines Aktvollzugs von so wesenhaft verschiedenen Aktarten, -formen, -richtungen überhaupt."[41]) Die Persönlichkeit stellt zunächst eine Funktionseinheit dar, die weder als ein Ding oder als eine Substanz gedacht werden darf, noch als ein leerer Ausgangspunkt von einzelnen Akten. Die Person konstituiert sich zuerst in der Möglichkeit des einheitlichen Vollzuges von verschiedenen Akten. Sie ist nicht nur deren leerer technischer Vollzieher. Die Persönlichkeit muß leben im Bewußtsein ihrer Könnensmöglichkeit und Willensmächtigkeit, ein bewußter Vollzieher aller Funktionen. „Person ist gerade diejenige Einheit, die für Akte aller möglichen Verschiedenheiten im Wesen besteht — sofern diese Akte als vollzogen gedacht werden. Person ist die konkrete selbstwesenhafte Seinseinheit von Akten verschiedenartigen Wesens, die an sich allen wesenhaften Aktdifferenzen vorhergeht."[42]) Scheler schreibt darum in dieser rein psychologischen Bestimmung der Persönlichkeit, von der wir nur das für die vorliegende Absicht wesentlich Notwendige betrachten, dem einzelnen Menschen erst auf einer bestimmten Entwicklungsstufe die Geltung als Persönlichkeit zu. Ein Kind besitzt noch nicht die Giltigkeit einer Persönlichkeit, zu dieser reift es erst durch seine Mündigkeit heran, die sich in der Fähigkeit des bewußten Unterscheidenkönnens und des unmittelbaren Tunkönnens dokumentiert. „Das unmittelbare Unterscheidenkönnen, nicht das Unterschiedenhaben, das unmittelbare Könnensbewußtsein dieses Unterscheidens macht das Wesen der Mündigkeit aus."[43]) „Die unmittelbare Herrschaft über den Leib fordert Scheler ausdrücklich für den vollgiltigen Sinn einer sittlichen Persönlichkeit. Der Mensch muß aus der naturgesetzlichen Gebundenheit seiner physischen Sphäre herausgetreten sein. Das Bewußtsein in der Freiheit, einem anderen Sein anzugehören, kommt in dem unmittelbaren Könnensbewußtsein zum Ausdruck. Die Persönlich-

[41]) M. Scheler: Materiale Wertethik, S. 396.
[42]) M. Scheler: a. a. O., S. 398.
[43]) M. Scheler: a. a. O., S. 499.

keit hat ihren Sitz außerhalb des kausalgebundenen Naturseins, und weiß sich in einem Reiche reiner unbedingter Wesenheiten, den Werten. Die rein körperlichen Funktionen haben ihren ursprünglichen Ursprung in der naturnotwendig bedingten Sphäre des Leibes.

Dem Menschen als Naturorganisation steht die physische Seinswelt gegenüber, dem Menschen als bewußter Persönlichkeit, die sich in der Einheit des Erlebens ihrer emotionalen Akte konstituiert, die Wertseite des physischen Seins, die Wertewelt als eigenes Reich gegenständlicher Wesenheiten. Dieses Verhältnis ist so geregelt: „Genau wie der Idee des Aktes die Idee des Gegenstandes, allen wesenhaften Aktarten aber wesenhafte Gegenstandsarten, den Aktformen die Seinsformen des Physischen und Psychischen, den vitalen Werten eine Umwelt wesenhaft korrespondiert, so korrespondiert der Person (als Wesen) eine Welt (als Wesen). — Physisches und Psychisches stellen hier nur zwei Seinsformen eines einzigen Weltseins dar."[44]) — „Die Person ist niemals ein Teil, sondern stets das Korrelat einer Welt, der Welt, in der sie sich erlebt.[45]) Die Fähigkeit des Erlebens, Unterscheidens und Anerkennens ist das notwendige rein funktionale Fundament der Persönlichkeit. Sie erlebt sich als Teilhaberin an zwei Seinssphären der Welt. Und in diesem Bewußtsein des unmittelbaren Erlebnisses tritt sie als selbständige ursprüngliche Vollzieherin der in ihrer Möglichkeit liegenden Akte und Funktionen auf. Denn dieser aktive Vollzug kann erst dann tätig werden, wenn die Person sich der Möglichkeit des sinnvoll giltigen Vollzuges dieser Akte unmittelbar bewußt ist. Darum ist auch die Person nicht außerhalb ihrer Akte zu suchen, sondern sie erlebt sich immanent in ihnen selbst.

Wenn daher Scheler den Begriff Person so formuliert: „Person ist vielmehr die unmittelbar miterlebte Einheit des Erlebens, nicht nur ein gedachtes Ding hinter und außer dem unmittelbar Erlebtem,"[46]) so hat er damit nur die rein funktionale-psychologische Möglichkeit für die sittliche Persönlichkeit festgelegt. Die Person als solche erlebt sich vorläufig nur vermöge ihrer emotionalen Akte als zugehörig zu zwei Seinssphären. Das Moment der willkürlichen Aktivität innerhalb dieser Funktionsmöglichkeiten wird das letzte entscheidende für die sittliche Giltigkeit der Person sein müssen. Die Schelersche Frage nach dem „einheitlichen Vollzieher" enthält die Frage nach dem „wie", der ethischen Giltigkeit eines Prinzips a priori in sich eigenartig formuliert. Es ist immer wieder die Frage nach der sittlichen Notwendigkeit. Wir wissen, daß diese Notwendigkeit an sich keine zwangsnotwendig bedingte ist. Sie setzt das freiheitliche Bewußtsein des Tunkönnens und Sollens voraus. Aus der Müssensnotwendigkeit der Leibsphäre herausgenommen und über ihr stehend, erlebt die Persönlichkeit an dem objektiven Wertgehalt des Seins die ethische Forderung eines Sollens gemäß seiner Wollensmächtigkeit. „Person ist also da und nur da gegeben, wo ein Tunkönnen als einfach phänomenaler Tatbestand, ein Tunkönnen durch

[44]) M. Scheler: a. a. O., S. 396.
[45]) M. Scheler: a. a. O., S. 408.
[46]) M. Scheler: a. a. O., S. 385.

den Leib hindurch vorliegt (bei sich selbst und den anderen), und zwar ein Tunkönnen, das nicht in der Erinnerung der erst durch stattgehabte Bewegungen veranlaßten Erfindungen der Organe und Tätigkeitserlebnisse fundiert ist, sondern allem faktischen Tun vorangeht. Nicht nur Wollen, sondern auch das unmittelbare Bewußtsein der Willensmächtigkeit gehört zur Person.[47]) Daß die ethische Giltigkeit der Persönlichkeit in einer ganz anderen Sphäre ruht, legt Scheler selbst dar, indem er die Person der Psychologie gegenüber transzendent erklärt. „Alle Psychologie und auch die sog. differentielle oder sog. Individualpsychologie erhält ihr Objekt aber gerade dadurch, daß sie von der Person abstrahiert und absieht. Darum ist der Psychologie die Person völlig transzendent. Alles, was die Psychologie auch in ideal vollkommener Weise gibt, ist für die Person nur ein möglicher Stoff ihres Lebens, den sie immer noch so oder anders gestalten kann."[48]) Die Geltung der Persönlichkeit als sittliche vollendet sich mithin erst in ihrer notwendigen Verknüpfung mit dem Prinzip der Autonomie. Letzteres birgt erst die mögliche Giltigkeit jeder sittlichen Handlung in sich. Auch Scheler durfte an diesem Prinzip, das für die Ethik Kants das Entscheidende ist, nicht achtlos vorbeigehen. Denn an dem richtigen Verstehen der Notwendigkeit desselben entscheidet sich die Möglichkeit jeder echten Ethik. „Die Möglichkeit der Moralität und Sittenlehre steht und fällt mit dem Prinzip der Autonomie. In dieser Frage zieht sich das ganze Problem der Moralphilosophie zusammen. Die Grenze zwischen Autonomie und Heteronomie scheidet die echte Sittenlehre von der falschen, die kritische von der dogmatischen, das kantische Moralsystem von allen anderen."[49]) In dem Begriff der sittlichen Persönlichkeit muß der Begriff der Selbstbestimmung immanent enthalten sein. Scheler scheidet die Autonomie der sittlichen Einsicht von der Autonomie des persönlichen Wollens. Diese Scheidung kann aber nicht besagen, daß die Autonomie der sittlichen Einsicht notwendig die Autonomie des Wollens bedingen muß, auch wenn Scheler beide in dem Begriff der Autonomie zusammenfaßt. „Von nicht geringerer Wichtigkeit ist, daß die Autonomie der sittlichen Einsicht von der Autonomie des Wollens der Person des als einsichtig Guten geschieden werde. Das Verhältnis dieser zwiefachen Autonomie besteht darin, daß voll adäquate autonome und unmittelbare Einsicht in das, was gut ist, auch notwendig ein autonomes Wollen des als gut Erfaßten setzt; nicht aber umgekehrt autonomes Wollen auch die volle unmittelbare Einsichtigkeit des in ihm als Gut vermeinten mit setzt."[50]) Selbst wenn Scheler der Autonomie der persönlichen Einsicht die Heteronomie des einsichtslosen oder blinden Wollens gegenüberstellt, so ist für die selbstverständliche notwendige Verbindlichkeit der sittlichen Einsicht nichts ausgesagt. Die sittliche Einsicht durch die emotionalen Erkenntnisfunktionen bestimmt nur die Gegenständlichkeit der Wertewelt als solcher, die vorläufig nur ein heteronomes Handeln bedingen kann, und prägt daher den Namen

[47]) M. Scheler: a. a. O., S. 499.
[48]) M. Scheler: a. a. O., S. 508.
[49]) Kuno Fischer, Kant, Bd. 2, S. 78.
[50]) M. Scheler: Materiale Wertethik, S. 519.

einer „sittlichen" Einsicht zu Unrecht. Das Wertapriori der emotionalen Erkenntnisfunktion hatten wir oben streng von dem ethischen Apriori des sittlichen Willens geschieden. Darum besagt die Schelersche Scheidung von autonomer Einsicht und autonomen Wollen nichts, da sich ja der sittliche Wert der Persönlichkeit erst in dem autonomen Wollen realisiert. Überhaupt enthält der Begriff einer autonomen Einsicht eine contradictio in adjecto; denn ein Erkenntnisprinzip kann nie eine sittliche Forderung sein. Daß durch das rein ethische Prinzip der Willensautonomie die sittliche Persönlichkeit überhaupt erst ihren Sinn und ethische Giltigkeit erhält, ist Scheler scheinbar nicht so deutlich, wenn nach ihm „alle echte Autonomie zuförderst ein Prädikat der Person als solcher ist" obwohl er genau weiß, daß den Wert eines sittlichen relevanten Seins und Wollens überhaupt nur die autonome Person und Akte solcher Person besitzen."[51]) Das Prinzip der Autonomie ist die notwendige Bedingung für den sittlichen Wert der Handlungen. Die Bestimmung der Persönlichkeit als eines autonomen Vollziehers seiner ihm möglichen Akte hat die Werte Gut und Böse nun notwendig mit der subjektiven Sphäre des selbständig handelnden Menschen verknüpft. Im Sinne der autonomen Persönlichkeit erhalten sie ihre letzte giltige Bestimmtheit.

Wert und Sollen.

Der ethische Giltigkeitsbezug der Werte zu dem subjektiven Willen kommt erst in einem Sollen zum Ausdruck, das als eine unbedingte Forderung auf die Werte fundiert ist. Das Verhältnis von Wertreich und Persönlichkeit erhält hier erst seinen letzten ethisch giltigen Sinn.

Die Wesenszusammenhänge zwischen Wert und Sollen formuliert Scheler so: „Dieses Verhältnis ist grundsätzlich durch die zwei Axiome geregelt; alles positiv Wertvolle soll sein, und alles negativ Wertvolle soll nicht sein."[52]) Die Forderung des Sollens ist zunächst fundiert auf die Wesenstatsache der Unterscheidung der Werte in positive und negative. Der Zusammenhang ist nicht dieser, daß das Sollen die Werte fundiert oder gar die Werte in einem Sollen aufgehen. Die Werte als ideale Wesenheiten und reine Qualitäten tragen in sich die Forderung des idealen Seinsollen resp. Nicht-Seinsollens. „Das Sollen ist eine selbständige Weise der Gegebenheit von Inhalten, die nicht zuerst in der Gegebenheitsweise des existentialen Seins erfaßt werden müssen, um als gesollte erfaßt zu werden."[53]) Dieses Sollen intendiert auf die Sphäre des realen Seins. Denn die Werte als reine Qualitäten bestehen ja in ihrer reinen Wesensheit unabhängig für sich selbst. Die Wertethik müßte sich als Erfolgsethik erweisen, käme die Forderung des Sollens den Werten erst auf Grund ihrer existentialen Gegebenheitsweise zu; so haftet aber die unbedingte Forderung ihnen schon als reinen idealen Wesenheiten an. Die materiale Wertethik erweißt sich hier somit als

[51]) M. Scheler: a. a. O., S. 515.
[52]) M. Scheler: a. a. O., S. 210.
[53]) M. Scheler: a. a. O., S. 188.

absoluter und reiner Wertidealismus. Die Idee des Sollens stellt sich erst in dem Augenblick ein, wo es irgend ein reales Sein, irgend eine reale Existenz gibt, denn weil die Verwirklichung einer Wertidee selber wieder einen Wert darstellt, weil die Nichtverwirklichung des Wertes selber wieder ein Unwert ist, darum soll alles Sein wertvoll, wertverwirklichend sein. Durch diese immanente Sollensform, die in den idealen Werten gründet, ist zunächst nur die unbedingte Beziehung der reinen Wertewelt zur realen Dingwelt formuliert. Die Sätze „Erst in Gütern werden Werte wirklich“[54]) und „Die Welt ist so ursprünglich ein Gut, wie sie ein Ding ist“[55]) erhalten hier ihre prinzipielle ethische Bedeutung. Das Verhältnis von Wertewelt und naturhafter Seinswelt wird sich grundsätzlich regeln lassen durch Prinzipien, die in der Unbedingtheit des autonomen Willens der sittlichen Persönlichkeit basieren und von keiner der beiden Seinsformen abgeleitet werden können. In dem materialen Wertbegriff hat Scheler zwei Prinzipien eigenartig verknüpft, einmal Seinsprinzipien, die die existenziale Wesenheit der Werte begründen, und zweitens ethische Prinzipien, die das Verhältnis zum sittlichen Willen bestimmen. So kann das Wertreich in seinen ursprünglichen Wesenszusammenhängen den absoluten Sinn und die letzte Giltigkeit der realen Dingwelt bestimmen. Als metaphysische Sinnhaftigkeit trägt sie die Seinsollensforderung zur unbedingten realen Verwirklichung in einem naturgesetzlich bedingten Zusammenhange des Seins in sich. Das Wertreich ist das ewige Urbild und Vorbild, die ewige im Göttlichen wurzelnde Idee, das Beständige gegenüber der wechselvollen Flucht der Erscheinungen, ja, sogar das Ursprünglichere; es trägt das Unbedingte und Absolute in sich. Die unbedingte Hingabe in den Akten der Liebe und des Hasses wird gleichzeitig das Bewußtsein eines Sollens, die Werte gemäß der absoluten Rangordnung zu realisieren, besitzen. Denn das autonome Wollen und Handeln kann nicht durch ein Sein, sondern nur durch ein unbedingtes Sollen bestimmt werden. In der Seinsollensforderung ist erst der praktische Sinn des Wertreiches erfaßt.

Gesinnung und Persönlichkeit.

Die ethische Giltigkeit der Person und ihrer Akte begründet sich letzten Endes in ihrer Gesinnung. Diese erweist sich als der ursprünglichste Träger der Werte Gut und Böse. In dem ursprünglichen Wertgehalt der Gesinnung prägt sich die Wesenheit der sittlichen Persönlichkeit aus. „Die Gesinnung, d. h. jene Gerichtetheit des Wollens auf den jeweilig höheren Wert und seine Materie schließt eine vom Erfolge, ja, von allen weiteren Stufen des Willensaktes unabhängige Wertmaterie in sich.“[56]) Wenn Scheler in der Tatsache der Gesinnung mehr als eine bloße Weise und Form des sittlichen Strebens, wie sie von Kant bestimmt worden ist, sieht, „da in ihr eine Richtung auf bestimmte positive oder negative Werte bereits klar gegeben ist“,[57]) so hält er doch

[54]) M. Scheler: a. a. O., S. 16.
[55]) M. Scheler: a. a. O., S. 17.
[56]) M. Scheler: a. a. O., S. 113.
[57]) M. Scheler: a. a. O., S. 111.

fest daran, daß alle Erfolge des sittlichen Handeln für den sittlichen Wert der Person Akte, Handlungen vollständig gleichgiltig sind.[58]) In der Tiefe und Weite des Wissens um ein Sollen liegt die Werthaftigkeit der sittlichen Gesinnung. Es ist also nur das Bewußtsein des Sollens, das von der in der Gesinnung liegenden Wertmaterie ausgeht und welches die ethische Giltigkeit der einzelnen Wertrealisation bestimmt. Wenn Scheler sagt: „Sein Wollen (d. h. des Trägers der Gesinnung) bestimmter Wertverhalte und die Welt, an der er sie verwirklichen will, passen darum immer in gewissem Sinne aufeinander, da sie beiderseits von dem in seiner Gesinnung liegenden Wertqualitäten und ihrer Rangordnung abhängen,“[59]) so heißt dies nichts anderes als, daß nicht Seinsprinzipien der beiden Gegenstandssphären, sondern ethische Sollensprinzipien den sittlichen Willen aus Gesinnung bestimmen. Was an Wertgehalt die Gesinnung aufweist, nicht die Werte selbst begründet die Sollensforderung, in der das ethische Apriori des Willens schließlich basiert. Das sog. materiale Apriori der Werte als existenzialer Wesenheiten gibt der Gesinnung wohl einen erfahrbaren Inhalt; was aber das ethische Apriori fordert, ist, daß das sittliche Wollen gesinnungsgemäßes Wollen sei, d. h. nach Scheler, der Wertgehalt der Gesinnung soll sich in den Taten widerspiegeln und realisieren. Es ist hier wieder die Rangordnung, die als objektive Norm die Werte Gut und Böse seinsgiltig bestimmt. Das unmittelbare Bewußtsein und die Anerkennung dieser Rangordnung in der Gesinnung der sittlichen Persönlichkeit bestätigt erst ihre Giltigkeit für den sittlichen Willen, nicht ihr materiales Apriori als Wertordnung. Scheler hat in der Wertrangordnung eine objektive absolute Norm für den Willen wohl eigenartig materalisiert; (dies wäre der Sinn des materialen Apriori) sie hat aber nichts gemein mit der ethischen Apriorität für den Willen, die Scheler nicht zu trennen weiß. Träger des ethischen Apriori ist allein der gesinnungsvolle Wille, der die Giltigkeit einer objektiven absoluten Norm überhaupt anerkennt, abgesehen von ihrer materialen Gegenständlichkeit, die auf erkenntnistheoretischen Prinzipien beruht.

Mithin erweist sich die rein ethische Wesensbestimmung der Gesinnung allein in der Form des Willens.

Als Ergebnis in der Aufdeckung der Schelerschen Prinzipien hat sich herausgestellt, daß die beiden Angelpunkte der materialen Wertethik diese sind: 1. Die Gesetzlichkeit der Wertrangordnung und 2. der Begriff der sittlichen Persönlichkeit, die den Wertgehalt des Seins in einem bestimmten Umfange in ihrer Gesinnung trägt. Die Entdeckung und Bestimmung der Werte als materialer Wesenheiten konnte für die Neuformulierung ethischer Grundsätze und Prinzipien auf Grund dieser materialen Basis nichts bedeuten. Die materiale Wesenheit der Werte kann nur Bedeutung für ihre Erfahrbarkeit besitzen. Über ihre ethische Giltigkeit kann dies nichts aussagen. Denn in der Gesinnung der Persönlichkeit ruhend, erwiesen sie sich erst als apriori Giltige für den sittlichen Willen. Mögen mithin auch die Werte Gut und Böse materiale

[58]) M. Scheler: a. a. O., S. 9.
[59]) M. Scheler: a: a. O., S. 134.

Wesenheiten sein, — dies sei unbeschadet zugegeben, da ja vorliegende Untersuchung nicht die Frage nach ihrer substantiellen Wesensart zu beantworten hatte, — erwiesen hat sich, daß die Apriorität der emotionalen Erkenntnis nur ihre Seinsgiltigkeit und nicht ihre ethische Giltigkeit bestimmen konnte. Ihre ethische Apriorität ist die in der Gesinnung der sittlichen Persönlichkeit ruhende Sollensforderung in der Form der Rangordnung allein.

Die Bedeutung und Würdigung der Schelerschen Wendung zum Willensobjekt.

An Stelle des „subjektivistischen Formalismus“ der kantischen Ethik sollte die materiale Wertethik Schelers treten, die den sittlichen Willen wieder auf ein gegenständlich bestimmtes Objekt (die Werte) richten soll. Die emotionale Gewißheit einer objektivgegenständlichen Wertewelt will den leeren Intellektualismus Kants überwinden. Die Berechtigung und Giltigkeit dieser Wendung zum Objekt hin gilt es nun zu prüfen und abzugrenzen.

Die Bedeutung des Schelerschen Wertreiches.

Die Richtung des sittlichen Willens auf die objektiven Wertqualitäten als realisierbare Wesenheiten gibt dem Handeln plötzlich einen tatsächlichen und eigenartigen Inhalt. So ist der erste Vorwurf Schelers gegen Kant seine Leugnung der selbständigen materialen Wesenheit der Werte. „Indem Kant von den wirklichen Güterdingen bei der Begründung der Ethik abzusehen versucht, und dies mit Recht, meint er ohne weiteres auch von den Werten absehen zu dürfen, die sich in den Gütern darstellen.“[1]) Dieser Vorwurf scheint nur insofern berechtigt, als er die Bestimmung der Wesenheit der Werte an sich betrifft. Mit der Feststellung gegenständlicher Objekte des Willens, auch wenn sie dessen eigentümliche Funktionsbasis darstellen sollen, ist vorläufig nur ihre objektive Wesenheit als eine erkenntnismögliche bestimmt; über ihre ethische Giltigkeit ist noch nichts ausgesagt. Die Möglichkeit ihrer gegenständlichen Giltigkeit ist die Voraussetzung, überhaupt Inhalt eines sittlichen Willens werden zu können. Ihre Erfahrbarkeit im Fühlen bestimmt ihr existenziales Sein. Rein ethische Prinzipien müßten sich dann letzten Endes aus Erfahrungstatsachen ableiten lassen, anstatt daß jene sich in diesen erfüllen. Darum ist auch der mit dem ersten Einwand notwendig verbundene zweite Einwand gegen den psychologischen Dualismus Kants von Sinnlichkeit und Vernunft, der alles Emotionale auf sinnliche Affekte zurückführt, nur insoweit berechtigt, als er die selbständige Erkenntnismöglichkeit des Emotionalen in seinen intentionalen Akten gegenüber den intellektuellen Erkenntnisfunktionen festsetzt. „Die Philosophie neigt bis zur Gegenwart zu einem Vorurteil, das historisch seinen Ursprung in der antiken Denkweise hat. Es besteht in einer der Struktur des Geistes völlig unangemessenen Trennung von Vernunft und Sinnlichkeit. Diese Scheidung fordert gewissermaßen die Zuteilung alles dessen, was nicht Vernunft ist — Ordnung, Gesetz und dergleichen — zur Sinnlichkeit. Es muß also unser gesamtes emotionales Leben — auch für die meisten Philosophen der Neuzeit unser strebendes Leben — zur Sinnlichkeit

[1]) M. Scheler: Materiale Wertethik, S. 6.

gerechnet werden, außerdem auch Liebe und Haß."[2]) Nun ist mit den Funktionen der emotionalen Erkenntnis ja erst die objektive Bestimmtheit eines Wertreiches gegeben, die dem Willen überhaupt erst die Möglichkeit ihrer Realisation verleiht. Ohne dieses zweifellos bedeutende und im Rahmen seiner Wertethik bedeutendste Verdienst dieser Entdeckungen irgend wie schmälern zu wollen, so muß doch unzweideutig ausgesprochen werden, daß es wissenschaftlich unmöglich ist, die neue Wesensbestimmung eines Begriffsinhalts (d. i. hier: die materialen Werte und die emotionalen Erkenntnisfunktionen) zum Giltigkeitskriterium ethischer Normen zu benutzen. So der Satz: „Es ist ein erster Irrtum Kants zu leugnen, es seien „gut und böse materiale Werte",[3]) wo es sich für Kant nur darum handeln konnte, ihre notwendige moralische Giltigkeit und die Bedingungen ihres sittlichen Seins überhaupt festzustellen. Der Begriff des Materialen konnte für Kant nur einen einseitigen Bedeutungs- und Geltungsinhalt haben, der für die reine Vernunft das Objekt des Erkenntnisvermögens bildete. Die Unmöglichkeit, die Dinge als Phainomena zum Inhalt des sittlichen Willens zu machen, war im ersten Teil dieser Abhandlung erwiesen worden. Der Begriff des Materialen als solcher besitzt bei Scheler einen völlig anderen Beziehungs- und Bedeutungszusammenhang zum und für den sittlichen Willen. Entsprechend genau so verhält es sich mit den psychischen Akten des Fühlens bei Kant. Es war ihm nach dem Stande der seinerzeitigen Psychologie einmal unmöglich eine Wertmaterie und entsprechende intentionale Akte zu bestimmen und zweitens überhaupt nebensächlich, da es ihm nur darauf ankam, die Sittlichkeit des Willens nach absolut giltigen ethischen Ideen zu erweisen. Wenn das materiale Wertreich mit seiner Rangordnung den objektiven und absoluten Sinn des dinglichen Seins, mit Kantischen Begriffen die Dinge als noumena, darstellen soll, dann muß sich das wesentliche der ethischen Grundgesetzlichkeiten Kants darauf beziehen und sich an ihnen bestätigen lassen. Denn es ist nicht so, daß die Entdeckung einer eigenen gegenständlichen Basis des Willens die Ethik Kants entkräftet, sondern jetzt erst wird die ethische Norm Kants ihre Erfüllung finden. Für die Entwicklung dieser meiner Annahme lege ich die beiden ethischen Prinzipien zu Grunde, in denen sich Scheler mit Kant einig weiß:

1. „Es ist sicher richtig, wenn Kant sagt, daß die Realisierung eines bestimmten materialen Wertes niemals an sich gut oder böse ist. Gäbe es unter den materialen Werten keine Rangordnung, die in ihrem Wesen selbst gegründet ist, — nicht in den Dingen, die sie zufällig tragen, — so müßte es dabei bleiben"[4]) und

2. „Wesensgesetzmäßig ausgeschlossen ist es, daß die Wertmaterien gut und böse selbst Materien des realisierenden Aktes (Wollen) werden."[5])

Damit ist eindeutig ausgesprochen, daß die materiale Wesensqualität der Werte als solche nicht bedingend für die ethische Giltigkeit

[2]) M. Scheler: a. a. O , S. 260.
[3]) M. Scheler: a. a. O., S. 20.
[4]) M. Scheler: a. a. O., S. 20.
[5]) M. Scheler: a. a. O., S. 22.

der Werte gut und böse ist, sondern die Rangordnung, also eine Gesetzlichkeit; und weiter, daß die materiale Wesensbestimmtheit der Werte gut und böse selbst nichts für ihre ethische Giltigkeit aussagt.

Es handelt sich also letzten Endes um das ethische Apriori des Willens, das in dem Begriff der sittlichen Persönlichkeit fundiert ist und nur in diesem den Werten gut und böse ihren giltigen moralischen Sinn verleiht. Die Einwürfe im Einzelnen wie: „das Gutsein oder Bösesein wäre völlig unabhängig von aller materialen Wertrealisierung. Dies ist in der Tat die Behauptung Kants, ob wir Edles oder Gemeines, ob Wohl oder Leid, ob Nutzen oder Schaden zu realisieren suchen, dies sei für das Gut- oder Bösesein des Wollens ganz gleichgiltig, denn die Bedeutung der Werte gut und böse erschöpfe sich vollständig in der gesetzmäßigen oder gesetzwidrigen Form, nach der wir die Setzung einer Wertmaterie der andern angliedern“[6]), sind völlig undiscutabel, da ja Scheler selbst auf derselben Seite darlegt, daß die Realisierung eines Wertes als solchen ethisch indifferent wäre, wenn es keine Rangordnung gäbe, daß sich also die Bedeutung der Werte gut und böse nicht in einer Gesetzlichkeit erschöpft, sondern daß gerade die Gesetzlichkeit der Rangordnung, und dies ist das wesentlichste Moment, notwendig bedingend ist für die sittliche Giltigkeit der Werte. Es mag schon sein, daß die Sittengesetzlichkeit Kants dem Menschen, der die objektive Gegenständlichkeit der sittlichen Tat sucht, in ihrer leeren und reinen Form ungenügend erscheinen muß, aber besitzt denn die sittliche Tat als einzelne, bei Scheler ist es der einzelne realisierte Wert, eine ethische Giltigkeit, wenn sie sich nicht einordnen läßt in eine ewige und absolute Gesetzlichkeit, wie sie doch die Wertrangordnung darstellen soll. Mag auch der Tatmensch sich bei der Realisation der einzelnen Handlung genügen lassen, ihre Wertung erhält sie doch erst durch die Form der Ordnung, in der sie geschah. Mag auch Kant die inhaltliche Bestimmung des Gesetzes unterlassen haben, für Scheler ist die Form der Ordnung doch auch nur das ausschließlich objektive bedingende Moment für die Werte gut und böse. Mit dem Einwande gegen die leere Gesetzesethik Kants hängt dieser zusammen, daß gut und böse nicht von einer imperativischen Sollensethik ihre ethische Notwendigkeit erlangen können. Auch Kants Auffassung der Ethik als reine Sollens- und Pflichtethik soll in einem Widerspruch zu jeglicher materialer Ethik stehen. „Kant hat den Versuch gemacht die Bedeutungen der Wertworte gut und böse auf das zurückzuführen, was Inhalt eines Sollens ist (sei es eines idealen Sollens, des Sollseins, sei es eines imperativischen Sollens, des Seinsollens) oder gezeigt, daß es ohne ein Sollen ein gut oder böse garnicht gäbe.“[7]) Dieses für notwendig erkannte Prinzip der unbedingten Verbindlichkeit, glaubt Scheler bei Kant ablehnen zu müssen, denn „in der Nötigung der Pflicht liegt ein Moment der Blindheit, das wesentlich zu ihr gehört. Gibt man der Pflicht nicht willkürlich irgend eine neue definitorische Bedeutung, sondern analysiert das, was mit dem Worte gemeint ist, so findet man, daß in der Pflicht eine Art innerer Kom-

[6]) M. Scheler: a. a. O., S. 20.
[7]) M. Scheler: a: a. O., S. 19.

mandoruf erscheint, der sich ähnlich wie die Befehle der Autorität weder weiter bgründet, noch unmittelbar einsichtig ist."[8]) Der Pflichtgedanke soll nach Scheler aber erst aus der Einsicht in den Wesenswert der gegenständlichen Sache seine Nötigung erfahren. Er setzt somit in dem Kantischen Pflichtbegriff gleichzeitig das Moment der Blindheit oder des einsichtslosen Sollens voraus. Hätte der Kantische Pflichtbegriff im Zusammenhange der Kantischen Ethik wirklich diesen Bedeutungsgehalt, dann müßte Scheler recht haben, daß die formale Pflichtethik einem heillosen Subjektivismus gleichkomme. So bedeutet aber der Pflichtbegriff bei Kant, wie wir im ersten Teil sahen, nichts Anderes, als die unbedingte seinsollende Verbindlichkeit des objektiven Sittengesetzes; im Gegensatz zur einsichtslosen Müssensnotwendigkeit des kausalen Naturgesetzes. Dieser Gegensatz, in den Kant die Pflichtnotwendigkeit zu der Müssensnotwendigkeit setzt, zeigt eindeutig, daß dieses Pflichtsollen, das in der Willenssphäre der sittlichen Persönlichkeit immer ein Anderskönnen voraussetzt, das Moment des Einsichtsvollen implicit enthalten muß. Wenn Scheler glaubt, daß das Sollen eine selbständige Weise der Gegebenheit von Inhalten ist und das Pflichtsollen ein Etwas ist, das zu einer gewissen Reihe von Werten hinzukommt, so kann dieses Sollen nur zu den Werten in Form ihrer Rangordnung hinzukommen, die ja das objektive Prinzip für die Möglichkeit der sittlichen Werte bedeutet.

Der reine sittliche Wille ist sich der Sollensforderung des Gesetzes unmittelbar bewußt, er braucht nicht erst hinzusehen, welchen Wert die einzelne Tat zur Voraussetzung hat, er handelt unter der unmittelbaren Einsicht in die Notwendigkeit des Gesetzes. Daß sich der sittliche Wille der absoluten Notwendigkeit seiner Handlung unmittelbar bewußt ist und nicht erst im Hinsehen auf ihren Inhalt, ergibt sich aus der Apriorität des reinen Gesetzes. Die sittliche Bedeutung des Kantischen Pflichtbegriffes muß in dem Augenblicke mißverstanden werden, in dem seiner absoluten Giltigkeitsidee ein ihm wesensfremder Begriffsinhalt unterschoben und vorausgesetzt wird (der bei Scheler in der Forderung einer Einsicht in materiale Wertzusammenhänge besteht), um dann erst als ethisches Prinzip gelten zu können. Die Antithese des heteronomen und autonomen Willens ist eine weitere Bestätigung für die Voraussetzung einer „einsichtigen und bewußten" Notwendigkeit des Pflichtbegriffs. Die reine Wesenheit der Wertqualitäten ist die Basis, auf der sich die Richtigkeit und Notwendigkeit des Kantischen Pflichtbegriffes in vollem Umfange seiner ihm eigenen Wesensbedeutung bestätigt. Selbst die Anrufung Hegels ist keine Entlastung für diese falsche Auffassung des Kantischen Pflichtbegriffes, „daß eine Ethik, die sich wie jene Kants z. B. auf den Begriff des Sollens ja des Pflichtsollens gründet und in diesem Sollen das ethische Urphänomen erblickt, der tatsächlichen sittlichen Wertewelt nie gerecht werden kann, ja daß nach ihr in dem Maße, als ein bloßer Pflichtsollensinhalt real wird, also ein Imperativ, eine Norm, ein Gebot, z. B. im Handeln auch erfüllt wird, der Inhalt aufhörte, ein sittlicher Tatbestand zu sein."[9]) Der Pflicht-

[8]) M. Scheler: a. a. O., S. 195.
[9]) M. Scheler: a. a. O., S. 187.

begriff soll durch die Werte erst seine ethische Giltigkeit und Notwendigkeit erhalten. Die Voraussetzung einer bestimmten Tatsachensphäre soll diesem absoluten Begriff erst seine wahre Bedeutung verleihen; sollte Scheler übersehen haben, daß die transzendentale Methode in dem Begriff der Pflicht überhaupt erst die ethische Giltigkeit von Tatsächlichkeiten ermöglicht, daß der Begriff der Pflicht das Prinzip der Gegenständlichkeit sittlicher Handlungen überhaupt erst ist! Den Anspruch auf ethische Giltigkeit können die realisierten Werte erst dann erheben, wenn einzig und allein der Pflichtgedanke den Willen zu ihrer Realisation bestimmt. Der Pflichtbegriff läßt sich als absolut ethisches Prinzip von keiner Gegenständlichkeit ableiten, sondern trägt das Kriterium seine Giltigkeit in sich selbst. Müßte er sich erst auf Erfahrung stützen, auch auf die emotionale, so müßte er sofort den Charakter seiner Unbedingtheit und damit seine ethische Bestimmtheit verlieren. Die Werte erhalten also erst in dem Pflichtbegriff das Prädikat „sittliche Werte"; denn auch bei Scheler ist der Pflichtsollensbegriff das notwendige Kriterium für die ethische Giltigkeit der objektiven Werte nnd ihre Rangordnung einerseits und der Werte Gut und Böse andererseits. Es ist Scheler nicht entgangen, daß Kant in dem Gefühl der Achtung, das mit dem Pflichtbegriff wesensgesetzmäßig zusammenhängt, bereits eine Art des reinen intentionalen Fühlens ahnte. Das Sittengesetz konnte nicht verstandesgemäß sein, sondern forderte eine eigene Art des unbedingten Wissens in einem Fühlen, das den absoluten metaphysischen Geltungszusammenhang des Seins zur unmittelbaren Einsicht brachte. Diese Fühlensgewißheit bringt den letzten Zweifel an dem blinden Gehorsam des pflichtgemäßen Willens, (der dann übrigens kein sittlicher wäre,) endgiltig zu Fall. Daß sich im Gefühl der Achtung das intentionale Fühlen, als gleichberechtigte Erkenntnisfähigkeit neben dem Verstande, in seinen ersten rudimentären Anfängen zeigt, ist wieder ein Beweis für die Reichhaltigkeit und Vielseitigkeit der in der kantischen Lehre liegenden entwicklungsfähigen Keime und Ansätze. Das Fühlen ist die einzige Erkenntnisfunktion der praktischen Vernunft. Die Selbständigkeit der emotionalen Erkenntnis in ihren einzelnen Akten von Fühlen, Vorziehen und Nachsetzen, Liebe und Haß neben der intelligiblen in den Denkfunktionen aufgezeigt zu haben, ist das besondere Verdienst Schelers. Diese Ergebnisse des Schelerschen Forschens sind aber zunächst auf das Konto der Psychologie zu setzen. Erst in der Form rein ethischer Prinzipien erhalten sie Giltigkeit für die Ethik. Insofern Scheler die ethischen Prinzipien von dieser neu bestimmten psychologisch fundierten Willensbasis ableiten will, ist er im Unrecht, da sich ethische Prinzipien erst in Willensakten und nicht in Erkenntnisakten vergegenständlichen müssen, also von den Prinzipien einer bloß gegenständlichen Seinsbestimmtheit klar geschieden sein müssen.

Der Begriff der sittlichen Persönlichkeit bei Kant und Scheler.

Der Begriff der sittlichen Persönlichkeit erwies sich für Kant wie für Scheler als Kernpunkt, in dem alle ethischen Prinzipien und Gesetzlichkeiten ihren Anfang und ihr Ende nahmen. Deshalb sind die

Einwürfe Schelers gegen den Persönlichkeitsbegriff Kants und des ethischen Formalismus überhaupt die schwerwiegendsten. Da diese Ausführungen noch teilweise in den vorherigen Abschnitt hinübergreifen, so beschränke ich mich hier bei den mannigfachen Einwänden Schelers auf die wesentlichsten Momente, zu deren Widerlegung das ganze Problem der sittlichen Persönlichkeit nicht noch einmal aufgerollt zu werden braucht. Für den grundlegendsten Einwand halte ich diesen: „Es ist kein terminologischer Zufall, daß die formale Ethik die Person an erster Stelle als Vernunftperson kennzeichnet. Dieser Terminus besagt nicht etwa, es gehöre zum Wesen der Person, Akte zu vollziehen, die — unabhängig von aller Kausalität — einer idealen Sinn- und Sachgesetzlichkeit folgen: sondern er prägt bereits die materielle Annahme des Formalismus aus, daß Person im Grunde garnichts Anderes sei, als das jeweilige logische Subjekt einer vernünftigen, d. h. jenen idealen Gesetzen folgenden Aktbetätigung. Oder kurz gesagt: „Person ist hier das x irgendwelcher Vernunftbetätigung; die sittliche Person also das x der dem Sittengesetz gemäßen Willensbetätigung, d. h. es wird nicht zuerst gezeigt, worin das Wesen der Person und ihrer besonderen Einheit besteht und dann die Vernunftbetätigung zu ihrem Wesen gehörig aufgewiesen; sondern Personsein ist nichts Anderes und erschöpft sich darin, der Ausgangspunkt, irgend ein x von Ausgangspunkt eines gesetzmäßigen Vernunftwillens oder einer Vernunfttätigkeit als praktischer zu sein.“[10]) Das sittliche Person-Sein soll sich erst in der Schau einer Wertewelt konstituieren.

Daß aber die metaphysische Notwendigkeit des Sittengesetzes, das in sich den letzten absolut giltigen Sinn des Seins als reinste Form trägt, in der sittlichen Persönlichkeit zum lebendigen Bewußtsein kommt, diesen Nachweis erbringt die Lehre Kants von den Triebfedern.

In dem Kapitel „von der ursprünglichen Anlage zum Guten in der menschlichen Natur“[11]) unterscheidet Kant drei Triebfedern oder Anlagen im Menschen;

1. die Anlage des Menschen zu einem physisch-organischen Naturwesen oder die Anlage zur Tierheit.
2. die Anlage des Menschen zu einem denkenden und selbsterkennenden Wesen oder die Anlage zur Menschheit, und
3. die Anlage zur Persönlichkeit, die in der Empfänglichkeit der Achtung für das moralische Gesetz besteht.

Diese drei Anlagen oder Triebfedern machen erst in ihrer Gesamtheit, nicht ihr einzelnes wirksames Dasein als solches, die Möglichkeit der sittlichen Persönlichkeit aus. Die Anlage zur Empfänglichkeit der Achtung für das Sittengesetz kann für sich allein nicht die sittliche Persönlichkeit ausmachen, wenn nicht die anderen Triebfedern dagegen wirkten. Die Triebfedern, so verschiedenartig sie sind, können zusammen wirken und denselben Schauplatz einnehmen. Erst dieses bewußte Nebeneinanderwirken im Menschen bedingt die Möglichkeit der sittlichen Persönlichkeit als eines Trägers der Werte gut und böse. Die moralische

---

[10]) M. Scheler: a. a. O., S. 384/385.
[11]) Kant: Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, S. 24 ff.

Giltigkeit des Sittengesetzes als Bestimmungsgrund des Willens ergibt sich erst unter der Voraussetzung der gleichzeitigen Wirksamkeit der Anlagen zur Tierheit und zur Menschheit. „Alle diese Anlagen im Menschen sind nicht allein (negativ) gut, sondern sind auch Anlagen zum Guten. Sie sind ursprünglich, denn sie gehören zur Möglichkeit der menschlichen Natur.“[12]) Der Unterschied des Guten und Bösen liegt nicht in der Beschaffenheit der Triebfeder, sondern in deren Geltung oder in dem Werte, den die Triebfedern im menschlichen Willen behaupten. Die Triebfedern sind in einer Ordnung bestimmt. Diese Ordnung kann nur eine sein. Die Anlage zur Tierheit und zur Menschheit, die auf Neigung oder Selbstliebe fundiert ist, kann nicht mit dem Sittengesetz zugleich die oberste Triebfeder bilden. Sie schließen sich gegenseitig aus. Die Herrschaft des Sittengesetzes als oberste Triebfeder bestimmt die moralische Ordnung. Die Herrschaft der Selbstliebe ist deren Umkehrung. „Also muß der Unterschied, ob der Mensch gut oder böse sei, nicht in dem Unterschied der Triebfedern, die er in seine Maxime aufnimmt, sondern in der Unterordnung liegen, welche von beiden er zur Bedingung der anderen macht.“[13]) Die Tatsache der Ordnung der Triebfedern ist eine Vorzugsordnung des menschlichen Willens. Diese Vorzugsordnung wird bestimmt durch die zwei Bezugszentren, die sich in ihr feststellen lassen. Die Triebfedern der Neigung sind durchaus nur auf die Sphäre des dinglichen Seins gerichtet. Der Mensch als Ichindividuum erlebt den Wert des dinglichen Seins immer nur relativ bezogen auf sich selbst. Die Erfüllung seines physischen und psychischen Seins sucht er im Zusammenhange der zufällig existierenden Dingwelt, Neigung ist das nur im Irdischen seine Erfüllung suchende Streben. Neigung relativiert die Giltigkeit des Seins auf ein Ich. Damit ist nicht gesagt, daß der Wert des dinglichen Seins an sich relativ abhängig ist vom Menschen. Es handelt sich nur immer um den Giltigkeitsbezug auf den Willen. Daß die Anlagen für die Tierheit und die Menschheit ursprüngliche sind und somit zur Möglichkeit der menschlichen Natur gehören, damit ist der Wertgehalt des ihnen entsprechenden irdischen Seins bestätigt. Für den moralischen Willen ist nur ihr ethisch giltiger Gebrauch in der Rangordnung der Triebfedern maßgebend. Der Wertgehalt des Seins an sich wird dadurch nicht subjektiv willkürlich bestimmt, sondern besteht für sich. „Der Mensch kann die zwei ersteren (sclt. Anlagen) zwar zweckwidrig gebrauchen, aber keine derselben vertilgen.“[14]) Die Unauslöschlichkeit dieser Anlagen und ihre Ursprünglichkeit bestätigen ihre Werthaftigkeit an sich. Die Triebfeder der Neigung, die zu diesen Anlagen hinzukommt, enthält bei Kant einen feineren Sinngehalt, als er gewöhnlich aufgefaßt wird. Sie zeigt sich hier nicht mehr als der lustbetonte sinnliche Trieb, sondern bestimmt das Verhältnis des Menschen als Individuum zum irdischen Sein, in der Form eines Wertbezuges. Der Wert des naturhaften Seins stellt sich als Basis für das Selbsterhaltungs- und Erkenntnisstreben

[12]) Kant: a. a. O., S. 27.
[13]) Kant: a. a. O., S. 37.
[14]) Kant: Rel. innerh. d. Gr., S. 27.

im Menschen dar. Er ist nur nicht der endgiltige und alleinige Bestimmungswert für den sittlichen Willen. Der Wertgeltungsbezug des irdischen Seins auf den sittlichen Willen ist in der Rangordnung der Anlagen eindeutig festgelegt.

Diese Rangordnung enthält noch den Geltungsbezug auf den absoluten Wert des Seins, der sich nicht auf die reale Dingwelt beschränkt, sondern von ihr abgegrenzt ist und über sie hinausragt. Er besteht für sich über und hinter allem dinglichen Sein. Das Sittengesetz ist die Formulierung der absoluten Wertidee des Seins, die in dem Gefühl der Achtung zum Bewußtsein der sittlichen Persönlichkeit gelangt. Und die Persönlichkeit ist eben dann erst eine sittliche, wenn sie sich dieses Giltigkeitsbezuges der einzelnen Wertsphären in der Vorzugsordnung ihrer ursprünglichen Anlagen für den Willen unmittelbar bewußt ist.

Das Bewußtsein der beiden Giltigkeitssphären enthält nichts „von der irrigen Voraussetzung Kant's, daß die automatisch auftretenden Strebungen ein völliges Chaos darstellen, eine Summe von Vorgängen, in die erst der vernünftige Wille, die praktische Vernunft, Ordnung und sinuvollen Aufbau zu bringen habe.“[15]) Die sittliche Person in der formalen Ethik ist mehr als das logische Subjekt irgend einer Aktbetätigung. Sie trägt den erlebnisfähigen Wertgehalt des Seins in ihren ursprünglichen Anlagen in sich selbst, und ihr Wille ist Repräsentant und Ausdruck des bestimmenden Wertgiltigkeitsbezuges. Der sittliche Wille ist keine kategoriale Ordnungsfunktion, sondern die autonome Bestimmung der Geltung eines Prinzips für sein Handeln. Wille und Persönlichkeit sind eines; sie schließen einander ein. Die notwendigen Wesensbedingungen für den Personbegriff sind in der Ordnung ihrer ursprünglichen Anlagen und deren Wertgiltigkeit völlig bestimmt. In dem Bewußtsein ihrer Anlagen liegt bereits das Bewußtsein der Willensmächtigkeit der Person. Der Wille als die ursprüngliche Funktion, sich etwas zu seinem Prinzip zu erheben, ist determiniert an der Wertgiltigkeit des Seins. Denn es ist letzten Endes nicht die Werthaftigkeit des Seins, die in der Vorzugsordnung der Anlagen zum Bewußtsein kommt, sondern nur seine Wertgiltigkeit. Das Prinzip der Wertgiltigkeit ist das eigentliche Prinzip der sittlichen Persönlichkeit und seines Willens, es ist das eigentliche formale Prinzip in der Ethik Kants.

Das unmittelbare Bewußtsein der beiden Wertgiltigkeitssphären macht jene psychologisch funktionale Unterscheidung des Autonomiebegriffes in sittliche Einsicht und sittliches Wollen, wie sie Scheler fordert, nicht notwendig, da sie die Erkenntnis objektiver Gegenständlichkeiten und ihrer Wesenszusammenhänge nicht voraussetzt. Die sittliche Persönlichkeit handelt unbeirrt in dem Bewußtsein der absoluten Giltigkeit ihres Tuns. Autonomie und Persönlichkeit hängen wesensnotwendig bei Kant zusammen. Der Kant'sche Begriff der Autonomie ist nicht ein Prädikat der Vernunft und der Person als solcher, wie Scheler meint, sondern die Moralität der Person ist eben ihre Autonomie. Die autonome Person verantwortet selbst die moralische Giltigkeit ihres Seins und

[15]) M. Scheler: Materiale Wertethik, S. 38.

Tuns, und läßt sich nicht von der Zufälligkeit psychischer Funktionen in ihren Anlagen leiten. Die Verantwortung liegt nicht in einer objektiven Norm als solcher, sondern nur in dem Geltungsbewußtsein dieser Norm. Daß sich die Vernunftperson bei Kant ihr Gesetz selbst gibt, darf nicht so verstanden werden, daß der Begriff der Autonomie einen willkürlichen Subjektivismus zur Folge hätte. Denn das sittliche Kriterium liegt nicht in der subjektiv individuellen Form des Gesetzes an sich, sondern in seinem Wertgiltigkeitsbezuge auf die Idee des Absoluten. Die Idee des Absoluten, die sich im Kant'schen Sittengesetz repräsentiert, enthält die Idee einer sittlichen Gemeinschaft autonomer Persönlichkeiten. Der absolute Wertgiltigkeitsbezug der individuellen autonomen Handlungen ist auf diese Idee fundiert. In dem Begriff des absoluten Wertes entdeckt sich die Idee der sittlichen Menschheit. Daß „die Idee einer sittlichen Gemeinschaft von Personen durch das eben zurückgewiesene (Kantische) Autonomieprinzip ausgeschlossen wäre",[17]) heißt das Kantische Autonomieprinzip seines ethischen Gehaltes entkleiden. Das Prinzip der absoluten Wertgiltigkeit des autonomen Sittengesetzes gibt ja erst der Idee einer sittlichen Gemeinschaft der Menschheit seine Möglichkeit. Der Begriff der Autonomie ist nicht auf den Selbstwert der Person fundiert, sondern gerade auf die Idee der Solidarität und Mitverantwortlichkeit für die Menschheit.

Der Selbstwert der sittlichen Person realisiert sich erst im Bewußtsein des Absoluten, das eben das Bewußtsein einer sittlichen Gemeinschaft von freien autonomen Persönlichkeiten ist. Der absolute Wertgiltigkeitsbezug geht nicht auf die Person als Ichindividuum, sondern als Mitglied einer sittlichen Gemeinschaft. Das Sittengesetz wird sich weiterhin endgiltig als ein Gesetz der Liebe erweisen.

In der Vorzugsordnung der ursprünglichen Anlagen bei Kant haben sich zwei grundlegende Beziehungssphären oder Wertgeltungssphären feststellen lassen. Entsprechend den beiden grundsätzlichen Bezugssphären bei Kant lassen sich dieselben Bezogenheitskreise in der Scheler'schen Rangordnung der Wertmodalitäten aufzeigen. Die Rangordnung der Wertmodalitäten ist so charakterisiert: „Die wichtigsten und grundlegendsten aller apriorischen Beziehungen bestehen aber im Sinne einer Rangordnung zwischen den Qualitätensystemen der materialen Werte, die wir als Wertmodalitäten bezeichnen. Sie bilden das eigentliche materiale Apriori für unsere Werteinsicht und Vorzugseinsicht. Ihr Tatbestand ist es, der zugleich die schärfste Widerlegung von Kants Formalismus darstellt."[18]) Damit ist aber nur der Sinn und die Giltigkeit der Rangordnung als die maßgebendste aller Beziehungen zwischen den Werten bestimmt. Sie teilt sich in vier Wertmodalitäten, deren unterste die Modalität des Angenehmen-Unangenehmen, die nächste die des Edlen-Gemeinen, weiter die Modalitäten der geistigen Werte, und als oberster und letzter, von den anderen streng geschieden, die Modalität des Heiligen-Unheiligen.

Der ethische Giltigkeitsbezug dieser Rangordnung zum handelnden Menschen ist aber erst durch die Akte von Liebe und Haß bestimmt,

[17]) M. Scheler: a. a. O., S. 518.
[18]) M. Scheler: a. a. O., S. 105.

die den Modalitätenkreisen entsprechend, in drei Formen abgestuft sind. (Zu der untersten Wertmodalität des Angenehmen-Unangenehmen gibt es wesensgesetzmäßig keine ursprünglich gerichteten Akte von Liebe und Haß, da diese nur auf Zustandsgefühle bezogen ist.) Dadurch, daß die Wesenheit der letzten Wertmodalität sich durch die Besonderheit ihrer Gegebenheit scharf abgegrenzt von den übrigen Wertmodalitäten, damit ist die Scheidung in zwei Bezugszentren von selbst gegeben. Das Kriterium dieser Abgrenzung ist die Art ihrer Gegebenheit in einer absoluten Sphäre. „Sie erscheinen nur an Gegenständen, die in der Intention, als „absolute Gegenstände" gegeben sind."[19]) Die Besonderheit ihrer Erscheinungsweise im Hinblick auf das Absolute schließt sie von der Erscheinungsweise der übrigen Wertmodalitäten, die nur auf eine relative Gegenständlichkeit bezogen sind, von selbst ab. Damit sind die beiden Bezugssphären des Absoluten und Relativen hier wieder, gegeben. Der ethische Giltigkeitsbezug dieser Rangordnung durch die ursprünglich auf sie gerichteten Akte von Liebe und Haß auf die einzelnen Typen des handelnden Menschen läßt diese beiden Sphären noch deutlicher hervortreten. Die Werte gut und böse hatten sich als Personenwerte erwiesen. Die Person und die ihr entsprechenden Akteinheiten waren ihre einzigen und letzten Träger. Wenn Person die konkrete Seinseinheit aller ihrer möglichen Akte ist, so ist sie nur da gegeben und vollendet sich nur da, wo sie in rein seelischen Liebesakten an der Sphäre des Absoluten teilhat und bis zu den Werten des Heiligen hinanreicht. Die Person konstituiert sich also nur in dem Bewußtsein des Absoluten und Unendlichen, sie muß über die Sphäre des relativ werthaften Naturseins hinausragen, um erst im Ewigen ihre endgiltige sittliche Relevanz erlangen zu können. Sie hebt sich im Bewußtsein des Absoluten von dem Menschen als Individuum, der in seiner vitalen Liebe auf die Werte seiner Leib- und Umweltssphäre beschränkt bleibt und auch in der geistigen Liebe nur ein Bezugszentrum des naturhaften Seins bleibt, klar ab. „Nur als Bezugszentren der Natur können Icheinheiten sinnvoll angesehen werden, nicht aber der Welt, zu der auch das gesamte Sein vom Seelischen gehört."[20])

Erst in der seelischen Liebe korrespondiert also der Person der totale und absolute Wertgehalt der Welt. Im Bewußtsein des letzten metaphysischen und absoluten Sinns der Welt erhält die Person ihre sittliche Relevanz. Die Wertseite des naturhaften Seins kann in einer materialen Wertethik, und das ist hier das wesentliche Moment, auch kein ethisch giltiges Prinzip abgeben. Es ist auch nicht die Bestimmung der absoluten Sphäre als materieller Wertwesenheit, sondern nur der absolute Giltigkeitsbezug, der die notwendige Giltigkeit der sittlichen Werte als Personenwerte bestimmt.

Dieses Schema zeigt in graphischer Darstellung die grundsätzliche Übereinstimmung beider Systeme, daß das endgiltige und letzte Prinzip der sittlichen Werte eben nur das Absolute ist, das seinen letzten Sinngehalt vom Göttlichen empfängt und überhaupt das Göttliche selbst ist.

[19]) M. Scheler: a. a. O., S. 107.
[20]) M. Scheler: a. a. O., S 396.

Kantisches System:			Schelersches System:			
Anlagen	Triebfedern	Giltigkeitsbezug	Rangordnung der Wertmodalitäten	Strebefunktionen	Erkenntnisfunktionen	Bezogenheit
Anlage zur Tierheit	Neigung	relativ	Angenehm — Unangenehm	—	Sinnliche Gefühle	Leibsphäre
			edel — gemein	vitale Liebe	Leib- und Lebensgefühle	
Anlage zur Menschheit			Geistige Werte	geistige Liebe	rein geistige Gefühle	individuelle Ichsphäre
Anlage zur Persönlichkeit	Achtung	absolut	Heilig — Unheilig	seelische Liebe	seelische Gefühle	Personsphäre

Sowohl in der formalen Ethik wie in der materialen Wertethik erweist es sich, daß nur die Sphäre des Absoluten, das Reich der freien sittlichen Persönlichkeiten die prinzipielle Basis des sittlichen Willens sein kann, die das naturhafte Sein nicht geben konnte. Wenn auch die materiale Wertethik den Willen auf ein Reich eigener Gegenständlichkeiten lenkt, so bleibt doch der Giltigkeitsbezug der Werte auf die naturhafte Seinssphäre von derselben ethischen Indifferenz, die sich auch bei Kant herausgestellt hatte. Nur daß der gegenständliche Wertgedanke hier nicht in dieser Bestimmtheit wie bei Scheler ausgesprochen war. Daß die wertgegenständliche Voraussetzung also mit dem ethischen Giltigkeitsbezuge wiederum nichts zu tun hat, kommt hier zur deutlichen Einsicht.

Das Sittengesetz ist bei Kant die gesetzmäßige Formulierung des absoluten Wertgeltungsbezuges des Seins zur sittlichen Persönlichkeit. Die gegenständliche Bestimmung dieser absoluten Sphäre als materialer Wertwesenheiten ändert nichts an der prinzipiellen ethischen Giltigkeit dieser formalen Sittengesetzlichkeit. Denn es kann sich für die Ethik allemal nur um den Giltigkeitsbezug dieser beiden Sphären handeln, die Frage nach der Wesenheit (der „Washeit") dieser beiden Sphären ist eine Frage sekundärer Art, die hierzunächst nicht interessiert. Wer dem Kantischen Sittengesetz eine andere Deutung gibt, als die eines Wertgeltungsbezuges des Absoluten, muß unfehlbar in die Irre gehen.

Die psychologische Wesensbestimmung der sittlichen Person durch Scheler ist mithin keine gegensätzliche zu der ethischen Giltigkeitsbestimmtheit der Person bei Kant. Denn um diese kann es sich nur in

der Ethik handeln. Ist die Sittengesetzlichkeit bei Kant in ihrem rechten Sinn verstanden, dann ist die sittliche Notwendigkeit der Vernunftperson gleichzeitig miterfaßt. Daß für Kant der Personenbegriff nur die sittliche Giltigkeitsbestimmtheit des handelnden Menschens sein konnte, mußte von Scheler so lange mißverstanden werden, als sich seine Fragestellung immer auf die Washeit der Person bezog, wie sich am deutlichsten in dem Satze dokumentiert: „Bei Kant selbst erhält freilich die Personidee noch dadurch einen Schein von einer über das x eines vernünftigen Willens noch hinausgehenden Existenz und Blutfülle, daß Kant dieses x mit dem homo noumenon, d. h. dem Menschen als Ding an sich identifiziert und diesem den homo phaenomenon entgegensetzt."[21]) Dabei kommen in dieser Kantischen Antithese doch wieder nur die beiden Wertgeltungsbezüge zum Ausdruck.

Die Sphäre des Absoluten hat sich nun als das Reich der freien sittlichen Persönlichkeiten erwiesen. Der Mensch erlebt sich nicht mehr nur als naturgebundene Icheinheit, sondern weiß sich unbedingt vereint mit der Menschheit in einer zweiten höheren Sphäre. Das Kantische Sittengesetz spricht die Forderung der Achtung vor dem Menschen als sittlicher freier Persönlichkeit aus. Die Menschheit ist der heilige Selbstzweck, nicht das Mittel zur Befriedigung fremder Zwecke. Das Sittengesetz ist das wahrhafte Gesetz der Liebe, das die gesamte Menschheit auf die gemeinsame Stufe ihres Selbstwertes stellt. Der tiefste ethische Gehalt des Kantischen Sittengesetzes findet sich in den Ausführungen Schelers: „Dagegen ist der Akt, in dem wir die Werte des Heiligen ursprünglich erfassen, der Akt einer bestimmten Art von Liebe, zu dessen Wesen es gehört, auf Personen, d. h. auf etwas von personaler Seinsform zu gehen, gleichgiltig, was das für ein Inhalt ist, und welcher Begriff von Personen dabei vorhanden ist. Der Selbstwert in der Sphäre der Werte heilig ist daher wesensgesetzmäßig ein Personenwert."[22])

In der Liebe zu den Werten des Heiligen und in deren Realisierung achtet der Mensch das Heilige im Menschen. Auf der Basis des Absoluten und Heiligen tritt der Mensch aus der selbstischen Sphäre seiner Ichindividualität heraus. Der Sinn des Heiligen ist kein anderer, als der des Selbstzweckes in der Anerkennung der Menschheit als freier Persönlichkeit. Im Werte des Heiligen besitzt die Menschheit ihren eigentlichsten und tiefsten Sinngehalt, Sie bestimmt sich in ihrem Werte selbst.

In diesem absoluten Giltigkeitsbezuge ist auch endgiltig der Sinn des ethischen Apriori festgelegt. Die sittlichen Werte sind Selbstwerte der Persönlichkeit und können in ihrer absoluten Notwendigkeit nicht aus der Tätigkeitsweise und den Erfolgen dieser Tätigkeit abgeleitet werden. Das sogen. materiale Apriori, das Scheler aus den Ordnungsverhältnissen der Werte herausentwickelt, und der Apriorismus des Emotionalen liegt in einer Sphäre gegenständlicher Erkenntnis, deren rein theoretische Giltigkeit nicht bestimmt ist, von dem ethischen Apriori der in den ursprünglichen Liebesformen sich darstellenden Werthaftigkeit der Person. Die subjektive Sphäre ist also der notwendige Sitz des ethischen

[21]) M. Scheler: a. a. O., S. 387.
[22]) M. Scheler: a. a. O., S. 108.

Apriori. Mit der unmittelbaren und unbedingten Gewißheit in den primären Liebesakten ist zugleich ihre sittlich giltige Notwendigkeit gegeben, die sich nicht erst in dem findet, was in dem emotionalen Erkenntnisakten zum Bewußtsein kommt. Die ursprüngliche und unbedingte Gerichtetheit aller emotionalen Akte gemäß der „Ordre du Coeur" der sittlichen Person, besitzt bereits die Notwendigkeit eines ethischen Apriori. Die materiale Wesenheit der Werte sollte wieder die Einheit des Apriorischen und Formalen bei Kant auseinandertreiben. Die notwendige ethische Giltigkeit der Werte gut und böse ist aber, wie der ganze Verlauf dieser Abhandlung ergeben hat, nicht bedingt durch die materiale Wesenheit der Werte als solche, sondern ist nur ableitbar aus dem unbedingten und absoluten Wertgeltungsbewußtsein der sittlichen Persönlichkeit. Das Apriori bestimmt die notwendige Giltigkeit eines Sachverhaltes. Das „Wie" eines ethischen Sachverhaltes ist aus seiner inhaltlichen Bestimmung völlig unableitbar. Es besteht rein in der Form, die der Ausdruck jeglichen Giltigkeitsbezuges ist. Die Form dieses Giltigkeitsbezuges zeigt sich an der sittlichen Persönlichkeit in der Ordnung der ursprünglich gerichteten Liebesakte, die als objektive Rangordnung nicht erst aus der Erkenntnis der materialen Wesenszusammenhänge abgeleitet werden kann. Sie tragen die unbedingte Bewußtheit eines absoluten Wertgeltungsbezuges, dem Kant durch die Absolutheit seines Sittengesetzes den entschiedensten Ausdruck verliehen hat.

Es bleibt noch übrig, ein Wort zu sagen über die Art und Weise, wie Scheler an der Kantischen Ethik Kritik übt. Schelers Begriffe sind phänomenologische, sie sind auf Wesensschau gegründet. So nimmt er auch die kritischen Begriffe Kants für phänomenologische Begriffe und vergewaltigt ihre Bestimmung, indem er ihnen Definitionen unterlegt, für die sie als kritische Begriffe keinen Giltigkeitsanspruch erheben können. Die Prinzipien Kants werden durchgehend so mißdeutet und erhalten einen Sinn, der ihnen ursprünglich nicht zukommt. Scheler will bereits objektive Realitäten und Gesetzlichkeiten erschauen, wo Kant erst die Giltigkeit ihres Seins aus Prinzipien a priori herleiten will. So geht Scheler den entgegengesetzten Weg und muß die notwendige Bestimmtheit der praktischen Prinzipien Kants verkennen.

Schluss.

Den Begriff der Persönlichkeit bestimmen, heißt, das Verhältnis von Psychologie und Ethik bestimmen. Durch Abhebung gegenüber dem Begriff des Individuums erscheint der Begriff der Persönlichkeit in seiner ethisch giltigen Wesensbestimmtheit. Das Individuum ist gefaßt in dem Umfange seiner ihm möglichen Akte des Erlebens und Erkennens, als eine abgegrenzte und einmalige Einheit. Die Apriorität seines Seins bestimmt nur die Seinsmöglichkeit und Seinsgiltigkeit seiner Akte, die eben seine Ichheit ausmachen. Der Mensch als Individuum ist und bleibt nur der Inbegriff des Menschen als Objekt der Psychologie. Seine Akte bestimmen sein Sein und die Gegenständlichkeit seiner Umwelt in leiblicher und geistiger Hinsicht. Die Individualität seines Erkenntnis- und

Erlebnisumfanges könnte niemals das Fundament einer absolut giltigen Ethik abgeben. Die Apriorität seines Seins ist ungiltig für die Apriorität seines sittlichen Willens. Unrettbar müßte die Ethik im Individualismus, Egoismus und Sollipsismus enden. Das Sein psychischer Akte zu bebestimmen, ist Angelegenheit der Psychologie als Wissenschaft. Die Giltigkeit ihres Vollzuges aber muß von Prinzipien bestimmt sein, die der Psychologie transzendent sind. Der tiefe und durchgreifende Unterschied Kants zwischen Sein und Sollen kommt hier zu ausdrücklicher und entscheidender Klarheit. Das Sein, hier das psychische Sein in seinen speziellen Akten des Erkennens und Erlebens gibt für das ethische Sollen nur die Möglichkeit der Wirksamkeit, aber nicht die Möglichkeit seiner Giltigkeit (scil. des Sollens). Die Giltigkeit des Seinsollens ist nicht abstrahiert von der Gegebenheit eines zufälligen gegenständlichen Seins, sondern bestimmt sich selbst. Wenden wir den transzendentalen Begriff des Apriori an, so formuliert sich der Tatbestand so: Die Apriorität der Erkenntnisakte bestimmt an sich nur die Giltigkeit eines Seins, das die Ethik zunächst nicht interessieren darf, da die Apriorität ihres Sollens in einer diesem Sein transzendenten Sphäre liegt, d. h. mit einer Idee verknüpft sein muß. Auch Scheler kann diesen Sachverhalt nicht verkennen: „Alle Psychologie und auch die sog. Individualpsychologie erhält ihr Objekt aber gerade dadurch, daß sie von der Person abstrahiert und absieht. Darum ist der Psychologie die Person völlig transzendent. Alles, was die Psychologie auch in ideal vollkommener Weise gibt, ist für die Person nur ein möglicher Stoff ihres Lebens, den sie immer noch so oder anders gestalten kann.“[23]) Die Gestaltungsmöglichkeit in den psychischen Akten bedarf eines außer ihm liegenden Sollensprinzips. Indem das Individuum aus den verschiedenen Möglichkeiten seines psychischen Könnens heraustritt, und die Notwendigkeit eines bestimmten Sollens erkennt, vollendet es sich zur sittlichen Persönlichkeit. Die Erlebnismöglichkeit und Erkenntnismöglichkeiten in dem unermeßlichen Reiche reiner Werte können immer nur individuell begrenzte und verschiedene sein; den emotionalen Erkenntnisfunktionen kann noch keine Sollensnotwendigkeit zukommen. Daß aber die objektiv giltig erkannten Wertqualitäten durch die Tat zu Seinsrealitäten werden, in der Idee der absoluten Wertrangordnung, das ist die Forderung an die sittliche Persönlichkeit, ist das notwendige ethische Prinzip. Die ethische Sollensforderung gründet letzten Endes in der Idee der Wertrangordnung, die nichts anderes ist als die Idee von der absoluten Giltigkeit des Seins. Diese ist getragen von dem Moment der Verantwortlichkeit in allem individuellen Tun. In jeder einzelnen Tat muß die Verantwortung im Sinne des Menschheitsgedankens liegen. Die Menschheitsidee bestimmt die sittliche Giltigkeit der individuellen Tat, nicht die Seinsgiltigkeit eines einzelnen psychischen Aktes. So treffen sich in dem Begriff der Verantwortlichkeit die Idee einer absoluten Wertrangordnung und des absoluten formalen Sittengesetzes. Die Tiefe der Verantwortlichkeit im Sinne des Menschheitsgedankens spricht den letzten Sinn und die Giltig-

[23]) M. Scheler: Materiale Wertethik, S. 508.

keit jeglichen Willensinhaltes und so der Persönlichkeit aus. „In unserer Tiefe wohnt das Wissen um eine Menschheit, die nicht ist, aber sein soll, ein Wissen also, das über alle Erfahrung hinausgreift und von ihr unabhängig ist, ein Wissen um eine Verfassung der menschlichen Dinge, bei der die Glieder der Menschheit alle sich selber binden in unbedingten Verpflichtungen, durch nichts als das eigene Bewußtsein, und dadurch eine wahre Gemeinschaft der Menschen möglich machen."[24]) Die reale Tat muß ihren Ursprung in der Menschheitsidee besitzen. So gefaßt, erweist das reine und leere Sittengesetz seine weitspannende und ewig fruchtbringende Bedeutung als ethisches Prinzip überhaupt.

Es scheint, als sollte Kant für die Moderne erst wieder entdeckt werden. Die unglückliche Verworrenheit unserer Tage zeigt sich in der Tatsache, daß man an dem Ewigkeitsgehalt der Kantischen Ideen in die Irre gehen und ihn verkennen mußte, um auf Neuentdeckungen auszuziehen, deren ethische Wahrhaftigkeit Kant schon hundert Jahre früher erkannt hatte. Und die Eigensüchtelei im Menschen- und Völkergeschehen bedarf gerade heute eines Kant, da der Menschheitsgedanke zum brennenden Problem geworden ist. Dieser kann nicht segenbringende Tat werden, solange die Sinne durch die eigensüchtigen Blicke auf die Realitäten des Wollens verwirrt sind und so die sittliche Bestimmung des Menschentums ins Vergessen gerät. Kant sollte uns aus den Wirren der Zeit hinausführen. Vorbedingung ist aber, dem Ideengehalt seines Werkes nicht durch ihm fremde Wesensdefinition zu entstellen. Dann erst kann er sich mit der Notwendigkeit und Sicherheit entfalten, den er in absoluter Giltigkeit besitzt.

[24]) Eugen Kühnemann, Kant, II, S. 348 f.

Druckfehler-Berichtigung:

Seite	10	Zeile	2	von oben	heißt es „Individuum“ statt „Individium“
„	19	„	13	„ „	„ „ „im“ statt „dem“
„	19	„	18	„ unten	„ „ „seinen“ statt „ihren“
„	21	„	4	„ oben	kommt hinter „Seinsordnung“ kein Komma.
„	21	„	2	„ unten	heißt es „ungeordnetes“ statt „untergeordnetes“
„	22	„	8	„ „	„ „ „einen“ statt „einem“
„	25	„	21	„ oben	„ „ „im“ statt „dem“
„	28	„	5	„ unten	„ „ „darstellt“ statt „darstellen“
„	30	„	10	„ oben	„ „ „wären“ statt „wäre“
„	32	„	22	„ „	„ „ „Werterfassen“ statt „Wertverfassen“
„	33	„	19	„	„ fehlt ein „ist“
„	35	„	3	„	„ heißt es „ursächlichen„ statt „ursprünglichen“
„	35	„	2	„ unten	„ „ „Willensmächtigkeit“ statt „Wollensmächtigkeit“

Lebenslauf.

Der Verfasser ist als ältester Sohn des jetzigen Mittelschulrektors Albrecht Herrmann und seiner Ehefrau Luzie geb. Schmidt, am 27. Juli 1899 zu Breslau geboren worden. Nach Besuch einer Volks- und Vorschule trat er 1911 in die Quinta des Staatlichen St. Matthiasgymnasiums ein, von dem er im Dezember 1917 zum Kriegsdienst einberufen wurde. Er nahm an den Kämpfen gegen Frankreich teil und wurde erst im Frühjahr 1919 aus dem Heeresdienst entlassen. Das fehlende Reifezeugnis erreichte er durch Besuch eines einjährigen Kriegsteilnehmerkursus, wieder am St. Matthiasgymnasium in Breslau, auf Grund dessen er sich am 4. Juni 1920 als Studierender der Germanistik und Geschichte in die philosophische Fakultät der Universität Breslau einschreiben ließ. In den ersten Semestern hörte er vornehmlich Vorlesungen über Geschichte, germanistische Philologie, Literaturgeschichte und Musikwissenschaft. Bald fesselte ihn aber das Studium der Philosophie mit ihren Nebenfächern. Er nennt als seinen vorzüglichsten Lehrer Herrn Geheimrat Prof. Dr. Eugen Kühnemann, dem er die beglückende Bekanntschaft mit der Geisteswelt des deutschen Idealismus verdankt. Demselben ist er auch für Anregung und Förderung bei Abfassung vorliegender Dissertation zu hohem Dank verpflichtet. Weiterhin war er Hörer in den philosophischen Vorlesungen und Übungen der Herren Professoren Baumgartner, Baur, Hönigswald, Kynast und Mark.